

EMANUELE
SEVERINO

GLI ABITATORI
DEL TEMPO

La tecnica tra
Cristianesimo
e marxismo

BUR
rizzoli

“Gli abitanti del tempo sono gli abitanti della fede.”

Il pensiero di Emanuele Severino è considerato una reale e radicale alternativa alla cultura dominante, e il suo ragionamento “sempre aperto” elude ogni possibilità di essere ridotto alle categorie di un qualche sistema. Questo libro analizza la struttura della civiltà occidentale, che permea ogni elemento, specifico e particolare, della nostra storia. La struttura dell’Occidente è la volontà che le cose siano tempo, e quindi siano niente.”Il tempo” dice il filosofo, “non è la novità del pensiero cristiano e della cultura moderna, ma è ciò che il pensiero greco ha pensato per primo, una volta per tutte, e che come tecnica domina ormai incontrastato su tutta la terra. Tanto più incontrastato quanto più inesplorato nel suo senso autentico”. Così, gli abitanti del tempo sono le forme di cultura, le istituzioni sociali, gli individui, le masse e i popoli che alla struttura dominante via via sono stati sottoposti. E che, nell’alienazione estrema che si esprime formalmente nella fede, si mantengono al di fuori del luogo della Necessità dove solo si può trovare il nostro senso più autentico.

Emanuele Severino (Brescia 1929) è uno dei più importanti filosofi del nostro tempo. Accademico dei Lincei, professore emerito di filosofia teoretica all'Università di Venezia, insegna Ontologia fondamentale all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. È autore di opere tradotte in varie lingue. Tra gli ultimi suoi libri pubblicati da Rizzoli ricordiamo *Dall'Islam a Prometeo* (2003), *Nascere* (2005), *Sull'embrione* (2005), *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica* (2006), *L'identità della follia* (2007), *Immortalità e destino* (2008), *L'identità del destino* (2009).

Emanuele Severino

GLI ABITATORI DEL TEMPO

*La struttura dell'Occidente
e il nichilismo*

BUR
rizzoli

S A G G I

Proprietà letteraria riservata

© 2009 RCS Libri S.p.A., Milano

eISBN 978-88-58-62283-4

Prima edizione digitale 2011 da edizione digitale 2011 da edizione
BUR Saggi ottobre 2009

Copertina:
Progetto grafico Cristina Ottolini per Mucca Design

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Avvertenza

*Gli abitatori del tempo** raccoglie i testi da me pubblicati tra il 1972 e il 1976; sono tra quelli che più hanno segnato il successivo sviluppo del mio discorso filosofico.

Pertanto, salvo pochissimi ritocchi, sono qui riproposti integralmente nella loro forma originale.

Emanuele Severino

15 Luglio 2009

Nota introduttiva

Questo libro intende approfondire il tentativo di condurre nel linguaggio la *struttura* della civiltà occidentale. Tale struttura avvolge ogni elemento specifico e particolare della nostra storia, e quindi è sempre presente; e tuttavia il suo senso autentico si lascia cogliere in un sottosuolo essenzialmente più profondo di quello esplorato da Hegel, dal marxismo, dalla psicoanalisi, dalla linea ermeneutica Nietzsche-Heidegger, dallo strutturalismo. Questo sottosuolo può essere raggiunto solo se non ci si mette in cammino in compagnia delle ricostruzioni storiche a vario raggio avanzate dalla nostra cultura; anzi, solo se non ci si mette affatto «in cammino», ma si lascia che il luogo della Necessità (ossia la struttura originaria della Necessità), già da sempre aperto *al di fuori* della struttura dell'Occidente, consenta al linguaggio di testimoniare e di testimoniare come qualcosa di abissalmente estraneo a quell'altro luogo che è appunto la struttura in cui cresce la storia dell'Occidente. Se questa struttura continua a rimanere l'inconscio essenziale della nostra civiltà, quell'altra – il luogo della Necessità – è l'inconscio di questo inconscio, il sottosuolo del sottosuolo, ciò che avvolge l'avvolgente.

La struttura dell'Occidente è la volontà che le cose siano tempo (e quindi niente). Il tempo è certamente qualcosa di definito nell'ambito della nostra cultura: l'inconscio essenziale è ciò che resta represso e quindi inespresso in questa definizione; non espresso da essa e tuttavia da essa essenzialmente richiesto. L'inconscio è così profondo che, contrariamente all'interpretazione fornita dall'Occidente del proprio sviluppo storico, il *tempo* non è la novità del pensiero cristiano o della cultura moderna, ma è ciò che il pensiero greco ha pensato per primo, una volta per tutte, e che, come *tecnica*, domina ormai incontrastato su tutta la terra. Tanto più incontrastato quanto più inesplorato nel suo senso autentico. Gli abitanti del tempo sono le forme di cultura, le istituzioni sociali, gli individui, le masse e i popoli che via via sono stati sottoposti a questa struttura dominante.

Il primo capitolo del saggio ha il compito di determinare in concreto il senso specifico di questa struttura, riallacciandosi soprattutto alle indagini sull'*Essenza del nichilismo* (Paideia, 1972), precedentemente sviluppate dall'autore. In quanto il tempo è la struttura, dell'Occidente, esso porta *necessariamente* al tramonto ogni altra struttura, secondo cui il tempo è stato abitato, ossia porta al tramonto

ogni forma stabilmente unificante il molteplice diveniente dell'esperienza. Le unificazioni che stabilizzano il processo storico sono gli « immutabili » o gli « dèi » dell'Occidente, tra i quali, soprattutto, il « Dio » del cristianesimo, i rapporti di produzione del capitalismo, la teoria « filosofica » del marxismo – e, alla base di tutto, la filosofia stessa così come essa ha interpretato se stessa da Platone e Aristotele a Hegel e Husserl. Nel secondo capitolo, in certo senso centrale, vien preso in considerazione il tramonto di quell'« immutabile » che è il marxismo in quanto struttura epistemico-filosofica, e l'analisi viene sviluppata nella forma di una discussione determinata dell'interpretazione del marxismo fornita da Lucio Colletti. Al terzo capitolo è affidato il compito fondativo di maggior rilievo: mostrare come il tramonto degli immutabili – la *Götterdämmerung* – non sia un semplice *fatto* di carattere sociologico, ma un evento *inevitabile* per gli abitanti dell'Occidente, un evento, tuttavia, che differisce essenzialmente dalla critica che la cultura moderna ha rivolto alla cultura e alla civiltà tradizionale. Infine, poiché dai primi tre capitoli emerge la tesi (elaborata già nei precedenti scritti dell'autore) che la struttura dell'Occidente è insieme l'espressione dell'alienazione estrema che può accadere nel tutto – l'estrema alienazione essendo appunto il mantenersi al di fuori del luogo già da sempre aperto della Necessità –, e poiché la figura *formale* di questo mantenersi nell'alienazione è la *fede*, il quarto capitolo considera la struttura della fede in relazione a quel tipo specifico e tuttavia emergente di fede che è la fede cristiana, prolungando la polemica tra la cultura e anzi la stessa Chiesa cattolica e l'autore, ma giungendo anche a risultati di carattere generale sulla fede in quanto tale. Gli abitanti del tempo sono gli abitanti della fede.

Emanuele Severino

Capitolo primo

**Struttura della storia dell'Occidente e
oltrepassamento della critica alienata
dell'alienazione**

1. Senso e destino dell'Europa

Che cos'è l'Europa? La soluzione di questo problema non ha nulla a che vedere con un esercizio astrattamente culturale. Infatti esistono, oggi, forze consistenti che spingono verso il compimento del processo di unificazione dell'Europa; esistono cioè forze che hanno come scopo la trasformazione della realtà europea; e per trasformare un oggetto (anche il più semplice) in una certa direzione è necessario conoscerlo, cioè sapere, appunto, che cosa esso sia. Anche alla base della rivoluzione comunista c'è la conoscenza di ciò che la rivoluzione intende trasformare, ossia c'è l'analisi della società capitalista: il successo della rivoluzione è affidato alla bontà di questa analisi. Nello stesso modo, il successo di ogni azione politica che intenda assumere l'Europa come oggetto di trasformazione è inevitabilmente legato alla validità della conoscenza della realtà europea.

Ma le difficoltà sorgono non appena il problema viene formulato; anzi, esse riguardano la stessa formulazione del problema. Innanzitutto: all'interno di quale tipo di conoscenza è posto il problema del senso dell'Europa e la soluzione che eventualmente si riesca a darne?

L'Europa è un problema per le scienze geografiche e naturali, per la etnologia e l'antropologia, per la filosofia della storia, per le scienze storiche e sociali, per l'economia politica. In ognuna di queste discipline si pensa di stabilire cosa sia l'Europa e il risultato che noi ci troviamo dinanzi non è l'Europa, ma molte Europe: tante quante sono le specializzazioni scientifiche, all'interno delle quali viene studiato l'oggetto «Europa».

La necessità dell'unificazione del sapere scientifico è oggi largamente avvertita e tuttavia siamo enormemente lontani dalla sua realizzazione. Le scienze moderne, infatti, sono giunte a costituirsi, proprio in quanto hanno metodicamente rinchiuso la ricerca in campi particolari e separati gli uni dagli altri, cioè proprio in quanto hanno ostacolato in linea di principio lo sguardo che intenda cogliere l'unità in cui si raccoglie ogni campo particolare. Fare scienza significa oggi delimitare, mediante un metodo rigorosamente formulato, un campo particolare di oggetti. Tutto ciò che si manifesta indipendentemente dal metodo scientifico è o inesistente o privo di valore. I successi della scienza moderna sono dovuti alla sua specializzazione; ma in queste condizioni l'unificazione del sapere scientifico non può essere che la giustapposizione di tanti mondi separati l'uno dall'altro, una giustapposizione che dà luogo ad un'unità casuale e inevitabilmente affidata a quell'atteggiamento non specialistico ed ingenuo da cui la scienza vuol tenersi lontana. Pertanto, o non si intende toccare il

modo in cui le singole scienze funzionano, – e allora la loro unità, come unificazione delle varie specializzazioni, è una giustapposizione casuale ed arbitraria –, oppure ci si propone di stabilire una vera unità, che cioè non sia il semplice affiancarsi di discipline che continuano a vivere separate, e allora bisogna procedere ad una trasformazione del metodo e del senso della scienza. Ma chi può arrischiarsi oggi a far questo? L'unificazione del sapere scientifico si presenta pertanto come un sogno. In questa situazione l'Europa continua a tenersi nascosta e noi siamo costretti ad avere a che fare con le molte Europee che le specializzazioni scientifiche ci propongono.

Lo stato in cui si trovano le scienze moderne si ripercuote inevitabilmente sull'azione politica. È vero che le forze politiche che oggi spingono verso l'unità dell'Europa intendono tener conto, oltre che dei vari aspetti della realtà europea quali restano chiariti all'interno delle diverse specializzazioni scientifiche, anche delle tradizioni storiche e spirituali, e particolarmente delle tradizioni etiche, religiose, estetiche dei popoli europei; ma queste tradizioni stanno ormai dinanzi agli occhi del politico non più nella loro peculiare fisionomia non scientifica, ma nel loro essere divenute anch'esse oggetto della metodologia delle scienze storico-sociali. Le forze che agiscono per l'unificazione politica dell'Europa si trovano cioè dinanzi molte Europee e tentano di organizzarle sul piano politico. Tentano di assegnare uno scopo unitario a un oggetto – l'Europa – che di unitario non ha che il nome. Questo oggetto è in effetti molti oggetti, ognuno dei quali se ne va per conto proprio e ai quali non può essere quindi assegnata una meta comune. Come l'unificazione del sapere scientifico è una giustapposizione di mondi, così l'unificazione politica dell'Europa e in generale ogni azione politica non può essere altro che una giustapposizione di scopi. Negli stessi ambiti nazionali noi avvertiamo il carattere di casualità e di arbitrarietà dell'azione politica, che è incapace di conferire una direzione unitaria alle contrastanti e separate esigenze della vita nazionale. Non si tratta di una incapacità soggettiva della classe politica – o almeno non è questa incapacità ad avere carattere determinante –, ma si tratta di una disfunzione di carattere strutturale, dovuta alla non organizzabilità e non unificabilità di ciò che si vuole organizzare e unificare.

In questa situazione è inevitabile che le molte Europee si scontrino tra di loro e che finisca col prevalere l'Europa più forte, cioè l'Europa economica – ossia ciò che l'Europa è dal punto di vista dell'economia politica –, e si finisca col convincersi che il motivo più valido per realizzare l'unificazione politica del nostro continente è dato dalla organizzazione capitalistica della produzione industriale europea, che per competere con la grande industria internazionale ha bisogno di

liberarsi dai vincoli – costituiti appunto dall’assetto tradizionale degli Stati europei – che impediscono quell’aumento indefinito della produzione e quella conseguente estensione illimitata del mercato che sono richieste dalla logica del capitalismo. La giustapposizione degli scopi politici determina l’unilateralità dell’azione politica; e gli scopi più deboli diventano un contorno estrinseco dello scopo economico, più forte. Ne scaturisce quel tipo di eclettismo politico, così diffuso nel mondo occidentale, che si propone di tener fermi, attorno al nucleo dell’economia, i cosiddetti «valori» della civiltà europea.

Ma l’Europa si polverizza in un’infinità di Europe perché la nostra scienza è incapace di cogliere l’unità di questa molteplicità, oppure perché l’*oggetto stesso* che noi chiamiamo «Europa» è diviso in se stesso in una molteplicità di parti separate e contrapposte?

Indubbiamente nessun’altra civiltà offre uno spettacolo di lotte, di contraddizioni, di scontri, di differenziazioni sottili e radicali come quello che anche la più sommaria ricognizione storica della civiltà europea è in grado di presentare. Rispetto alla storia europea, la storia delle civiltà extraeuropee sembra ferma. L’intensità dei contrasti economici, politici, religiosi, ideologici europei non ha altrove alcun riscontro. Se l’Europa è in se stessa lotta e contrapposizione come è possibile trovare in essa un’unità organica, alla quale l’azione politica possa assegnare uno scopo unitario?

Tuttavia, nello scontro tra le forze in cui è spezzato il tutto che chiamiamo Europa, alcune forze riescono ad imporsi sulle altre. La forza suprema che oggi domina incontrastata su tutta la terra è l’azione scientifico-tecnologica organizzata da un piano economico-politico. Stati Uniti d’America e Unione Sovietica controllano oggi le fonti decisive della forza tecnologica mondiale, ma la tecnica, come applicazione della scienza moderna all’industria e quindi come fattore che determina tutti gli aspetti dell’esistenza di intere masse umane, è fenomeno essenzialmente europeo; la civiltà della tecnica nasce in Europa all’inizio del 19° secolo. La forza scientifico-tecnologica domina oggi su ogni altra e costituisce nel contempo la frattura più profonda nella storia europea; più profonda di ogni contrasto ideologico: perché essa determina la crisi di ogni ideologia. La crisi in cui oggi si trova ogni aspetto della civiltà tradizionale, e non solo europea, non è semplicemente accompagnata, ma è prodotta dal progetto che sta alla base della forza scientifico-tecnologica. Quest’ultima non solo domina oggi ogni altra forza della terra, ma si fonda sul progetto del dominio illimitato su tutte le cose, cioè sul progetto di una produzione e distruzione controllate e illimitate dell’universo. Per questo progetto non esiste in linea di principio alcuna cosa che non sia dominabile (ossia producibile e distruggibile), e di fronte alla capacità produttivadistruttiva della tecnica vanno in

effetti cadendo tutti i limiti che in passato, come inderogabili leggi, erano stati posti all'azione dell'uomo: la legge di Dio, la legge naturale, la legge morale. La tecnica oltrepassa ogni limite e diventa sempre più invenzione di un mondo nuovo che si libera dal vecchio; non si limita più a produrre beni di consumo e strumenti di lavoro, ma si è già incamminata verso la produzione dell'uomo stesso, della sua vita, sentimenti e rappresentazioni, e della sua felicità ultima, ossia verso la liberazione dell'uomo dal dolore e dalla morte. In questo progetto ci si propone di produrre effettivamente ciò che la cultura tradizionale non ha saputo rendere credibile, cioè Dio, inteso come possesso sicuro della felicità. Il senso della realtà non è più qualcosa di contemplato, ma qualcosa di prodotto dall'azione scientifica, ben più efficace di ogni rivoluzione ideologica. Nell'orizzonte dell'azione scientifico-tecnologica, una «cosa» è appunto un'assoluta disponibilità all'esser prodotta e all'esser distrutta; una cosa che non sia così disponibile è irreal.

All'inizio dell'età moderna il progetto di un dominio illimitato su tutte le cose è espressamente formulato solo da pochi individui – Bacone, Galilei, Cartesio... – e anche in essi è presente con tutte le riserve dovute alla permanenza della cultura tradizionale. Ma con l'applicazione delle macchine all'industria il capitalismo pone quel progetto come l'orizzonte ultimo in cui prende significato il lavoro delle masse e di cui masse sempre più vaste di lavoratori vanno prendendo coscienza. Lo spettacolo fondamentale che viene messo dinnanzi agli occhi delle masse lavoratrici è il mondo così come esso si costituisce all'interno del progetto tecnologico, ossia come il luogo della dominabilità, della producibilità e distruggibilità di tutte le cose. Le masse sanno di non dominare il mondo, ma sanno che mediante il loro lavoro tutte le cose stanno per essere illimitatamente prodotte e distrutte. Il senso che la «cosa» possiede all'interno della tecnica diventa rapidamente il senso che la «cosa» possiede per le masse europee. L'organizzazione capitalistica della produzione industriale commisura poi ogni altro mondo dell'uomo europeo al mondo della tecnica e la progressiva capacità produttivo-distruttiva della tecnica determina la crisi di quei mondi tradizionali, cioè il trionfo del senso che la realtà possiede all'interno del mondo della tecnica. Questo supremo spettacolo, che nell'uomo europeo, a partire dal secolo scorso, offusca ogni altro spettacolo – questo senso tecnico dell'essere – non viene messo in alcun modo in questione dal comunismo: marxismo e neomarxismo non rifiutano l'industria e la tecnica, ma la loro organizzazione capitalistica. La rivoluzione comunista è la sostituzione dell'organizzazione capitalistica con l'organizzazione socialista della tecnica. Ma l'una e l'altra hanno in comune il senso che la realtà – la «cosa» – possiede all'interno della tecnica. È

all'interno di questo senso – ossia è all'interno del progetto di produzione e distruzione di tutte le cose – che si realizza oggi ogni preoccupazione mirante a non rendere disumana la civiltà della tecnica. L'umanesimo socialista e l'ecologia non si propongono l'abolizione di quel progetto, ma la sua razionalizzazione più efficace e più rispondente ai valori ritenuti di volta in volta irrinunciabili. E se il cristianesimo e le sue chiese non credono e non sperano nella capacità della tecnica di distruggere il regno di Dio, riconoscono ormai, tuttavia, che lo stesso amore cristiano tra i popoli è impossibile al di fuori della elaborazione scientifico-tecnologica dell'esistenza. Lo scontro ideologico è in fase crescente dove sussiste un forte dislivello tecnologico tra le forze contrapposte (ad es. tra la guerriglia internazionale e l'ordine costituito), ma è in fase decrescente là dove il potenziale tecnologico degli antagonisti tende ad equilibrarsi: ci si avvia quindi verso una situazione storica dove il carattere capitalistico e socialista dell'organizzazione della tecnica resta soppiantato dal carattere tecnico dell'organizzazione della tecnica. E non è il caso di osservare che la forza degli strumenti tecnici dipende da ultimo dalla forza morale degli uomini che li usano: perché la tecnica si sta già proponendo di giungere alla ricostruzione della struttura mentale dell'individuo, per conferirle quelle qualità psicologiche (le cosiddette «forze morali») che sono richieste per l'efficace funzionamento degli strumenti.

Dove ci hanno portato queste considerazioni? Abbiamo cominciato col rilevare che la specializzazione scientifica non consente di parlare dell'Europa come di un unico oggetto. Inoltre la storia europea si presenta in se stessa come una lotta tra forze contrapposte, dove la frattura più radicale è costituita dalla distruzione della civiltà tradizionale europea, che la civiltà della tecnica sta portando a compimento. Ma nell'atto stesso in cui la civiltà della tecnica produce la frattura più radicale rispetto al passato europeo, proprio in quest'atto la civiltà della tecnica produce insieme l'unificazione più profonda del presente europeo e anzi del presente mondiale: si è diffuso ovunque un unico senso del mondo, il senso che il mondo possiede all'interno del progetto di un dominio illimitato di tutte le cose: il mondo è il luogo di questo dominio. Alla radice della specializzazione scientifica si trova un unico atteggiamento di dominio, che ha nella specializzazione la condizione indispensabile affinché il dominio si realizzi. Per dominare è infatti necessario delimitare una dimensione particolare e assumerla come indipendente dal tutto. Proporsi il dominio di tutte le cose significa intendere il tutto come spezzato in una molteplicità di mondi isolati. Per dominare si deve rinunciare a una visione unitaria del mondo. Ma se il mondo si

lascia dominare proprio in quanto si spezza in molti, infiniti mondi controllati dalle singole specializzazioni scientifiche, questo avere a che fare con molti mondi è tuttavia la conseguenza inevitabile del senso essenzialmente unitario che il mondo possiede all'interno dell'atteggiamento scientifico-tecnologico e della civiltà cui esso dà luogo. Questo significato unitario è appunto la disponibilità di ogni cosa alla produzione e alla distruzione illimitata. E nell'apertura di questo significato unitario consiste l'essenza dell'Europa attuale. Un'essenza che ormai si spinge ben oltre i confini geografici dell'Europa e domina il mondo.

Il presente europeo è unificato dal dominio tecnologico. Come matrice della civiltà della tecnica, l'Europa è la distruzione del proprio passato. *E tuttavia questo passato è il segreto del presente*: dobbiamo prepararci a comprendere che il senso del mondo, dal quale è posseduta la civiltà della tecnica, non è una deviazione dallo spirito della cultura europea tradizionale, ma proviene dal passato più lontano di questa tradizione e il tragitto di questo senso è il suo progressivo diramarsi nelle grandi forme tradizionali della civiltà europea; il suo tragitto è il significato unitario della storia europea. La civiltà della tecnica porta al tramonto le grandi forme della tradizione europea non perché esse siano possedute da un senso del mondo diverso da quello che domina la civiltà della tecnica, ma perché tali forme sono in contraddizione con la propria essenza, la quale è lo stesso senso del mondo che domina incontrastato nella civiltà della tecnica, dove la forma si è ormai adeguata alla propria essenza. L'essenza della civiltà e della cultura europea tradizionale trova nella civiltà della tecnica la sua più compiuta e rigorosa realizzazione. Il vecchio mondo europeo riesce ad essere se stesso solo nel nuovo mondo europeo che lo distrugge. Il nuovo mondo è cioè il trionfo del vecchio. L'Europa è quest'unico mondo che diviene se stesso. Come è possibile tutto questo?

Si avverta, innanzitutto che «il senso del mondo» di cui parliamo non ha nulla a che vedere con una *Weltanschauung*, una «intuizione del mondo». Una *Weltanschauung* è una ideologia, un modo specifico di intendere l'origine, il valore, la destinazione, lo scopo della vita umana nel mondo. Nella storia d'Europa è certamente presente una successione di *Weltanschauungen* diverse e contrastanti; ma parlando del «senso del mondo» che domina l'intera storia europea intendiamo riferirci al sottosuolo profondo che permane identico al di sotto delle *Weltanschauungen* e guida questa variazione. Un sottosuolo che è essenzialmente più profondo della stessa struttura economica e psicologica e di ogni struttura cui lo strutturalismo intende rifarsi; ma che insieme è qualcosa di specifico della storia europea, altrove non ritrovabile. Per il marxismo la storia d'Europa rimane un mistero sin

tanto che la si voglia intendere come uno sviluppo di ideologie. Le ideologie (economia, diritto, filosofia, arte, politica) rispecchiano sul piano teorico il mondo in cui l'uomo, lavorando, produce. Esse sono funzioni della produzione, la cui costituzione e variazione sono determinate in ultima istanza dalla costituzione e variazione della produzione economica. La terra, dice Marx, è l'oggetto generale del lavoro umano; esso viene trasformato conformemente agli scopi che l'uomo si propone. Infatti anche per Marx il lavoro è un'attività conforme allo scopo (*zweckmäßige Tätigkeit*). Ma ciò significa che l'uomo può accingersi a lavorare solo in quanto vede la differenza tra la terra non ancora lavorata e il progetto ideale che col suo lavoro egli intende realizzare. Agire conformemente a uno scopo significa vedere la differenza tra le cose come sono e come si vuole che siano, e quindi significa che il lavoro, ogni lavoro, si fonda sulla manifestazione, cioè sulla presenza, l'apparire delle cose. Se per il marxismo al fondamento di ogni ideologia si trova il modo in cui l'uomo lavora, si deve peraltro avvertire che al fondamento di ogni lavoro si trova la manifestazione delle cose e quindi la manifestazione del senso che la «cosa» possiede per l'uomo. Quando il taglialegna compie il suo lavoro, l'abete che egli sta abbattendo non gli sta davanti semplicemente come un abete, ma come una *cosa*, e il modo in cui egli afferra la scure e vibra i colpi non è determinato semplicemente dal senso che l'abete ha per lui, ma fondamentalmente, dal senso che per lui ha la *cosa*; e questo senso avvolge e guida tutto il lavoro e tutta la vita del taglialegna, giacché tutto ciò con cui egli ha a che fare è, appunto, una *cosa*. Per Marx e per un taglialegna europeo, ad esempio del 19° secolo, il significato della parola «cosa» è ormai fuori discussione (come d'altronde lo è per *ogni* filosofo occidentale che pur si proponga esplicitamente di cogliere il senso della «cosa»); eppure questo significato non rimane costante nella storia dell'uomo, ma è esso stesso storico e il suo variare è il fondamento ultimo della variazione delle epoche storiche.

Ebbene, dicendo che un unico senso del mondo attraversa l'Europa e la rende una totalità organica, intendiamo che un unico modo di intendere ciò che la *cosa* è – un unico senso della «cosa», dunque – guida, stabilisce e unifica l'immensa varietà di eventi e di opere della storia europea. Ad un certo momento della storia dell'uomo, in Europa è venuto alla luce un senso della *cosa* che si è progressivamente imposto su tutti gli altri e oggi domina incontrastato ogni aspetto della civiltà occidentale. A che intendiamo riferirci?

Nel progetto scientifico tecnologico di una produzione-distruzione controllata e illimitata di tutte le cose, la *cosa* è intesa come assoluta disponibilità all'esser prodotta e distrutta. Una *cosa* è ciò che può essere prodotto e distrutto illimitatamente. E tutti noi sappiamo ciò

che significa produrre e distruggere una cosa. Produrla significa farla essere, farla uscire dal niente; distruggerla significa toglierle l'essere, farla ritornare nel niente. La fisica ci dice che, dopo la distruzione atomica di Hiroshima, la quantità totale di energia dell'universo è rimasta invariata. Ma Hiroshima non era soltanto una quantità di energia: questa quantità esisteva come un'unità specifica di figure, colori, suoni, stati d'animo; ed è *di questa unità* che noi diciamo che è diventata niente. Se non fosse diventata niente (o se nessun aspetto di Hiroshima fosse diventato un niente), noi non diremmo che Hiroshima è andata distrutta.

Ma crediamo proprio che questo nostro parlare dell'essere e del niente non ci riservi alcuna sorpresa? che sia del tutto naturale e non incominci invece ad un certo momento della storia umana – il momento in cui prende inizio la storia della civiltà europea?

Bisogna comprendere che la cosa è un'*assoluta* disponibilità ad essere prodotta e distrutta, perché essa è disponibile all'essere e al niente, ossia agli *assolutamente* opposti. E che la tecnica può proporsi di produrre e distruggere *illimitatamente* le cose, solo in quanto la cosa è innanzitutto pensata come ciò che esce e ritorna nel niente, ossia esce dall'estrema, illimitata lontananza del niente e vi ritorna. La cosa, non è, qui, semplicemente disponibile a nuove forme, stati, incontri, ma alle due vie che si allontanano l'una dall'altra sino a raggiungere quell'infinita lontananza che è la lontananza tra l'essere e il niente. Come disponibile ad entrambi, la cosa è un'oscillazione infinita che percorre l'infinita distanza che separa l'essere dal niente.

*Per la prima volta nella storia dell'uomo, la filosofia greca, qualche secolo prima di Cristo, ha portato alla luce il senso di questa assoluta disponibilità della cosa: nel momento stesso in cui ha inteso la cosa come ciò che oscilla tra l'essere e il niente. La cosa, in quanto tale, è «ciò che è»: ciò che è, ma che non era (non esisteva), non sarà e sarebbe potuto non essere. «Ciò che è» viene chiamato dai Greci τὸ ὄν, l'ente. Per i Greci il Dio è immutabile ed eterno, ossia non esce e non ritorna nel nulla, non in quanto è un ente, ma in quanto è *un certo* ente, privilegiato, che gode di una natura non posseduta dagli altri enti: in quanto ente, considerandolo cioè solo come ente, anche il Dio sarebbe un'oscillazione tra l'essere e il niente. L'ente in quanto ente è questa oscillazione. La testimonianza del senso dell'essere e del niente, e dunque ciò che la cosa significa per il pensiero greco, non ha alcun precedente nella storia dell'uomo. La filosofia greca ha pensato per la prima volta l'infinita distanza che contrappone l'ente al niente e l'infinita agilità che consente all'ente di percorrerla tutta, divenendo niente, e consente al niente di percorrerla tutta, diventando ente.*

Da questo momento in poi, la totalità delle cose sta dinnanzi come

totalità degli enti e il senso greco dell'ente incomincia il tragitto che lo conduce ad avvolgere, dominare e unificare progressivamente tutte le grandi forme della civiltà europea. Un poco alla volta in ognuna di esse le cose con cui si ha a che fare si presentano come *enti*. Se il taglialegna abbatte il suo abete, se l'uomo religioso lavora per la salvezza dell'anima, se la tecnica costruisce un satellite artificiale o il paradiso terrestre, se l'uomo politico lavora per la costruzione dell'unità dell'Europa, allora l'abete, la salvezza dell'anima, il satellite artificiale, il paradiso terrestre, l'unità politica dell'Europa, si manifestano innanzitutto come enti e il loro essere enti stabilisce il senso, il tono, l'intensità, insomma il loro esser così e non altrimenti, di tutte le azioni umane che ad essi si riferiscono.

La civiltà della tecnica e la specializzazione scientifica hanno il loro fondamento essenziale nella metafisica greca, in quanto apertura del senso dell'ente: solo se l'ente in quanto tale è ciò che è disponibile all'essere e al nulla, si può progettare la produzione e distruzione illimitata di tutte le cose. In un primo tempo il compito di produrre e distruggere le cose viene affidato, fondamentalmente, a una tecnica divina (Platone la chiama appunto $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{\epsilon}\chi\upsilon\eta$). In seguito, l'Europa moderna si rende conto che, se esistesse Dio, l'azione creatrice dell'uomo sarebbe impossibile: Dio avrebbe già fatto tutto. L'uomo soppianta allora il vecchio Dio, ma ne mantiene il tratto fondamentale: l'essere cioè la forza che domina la creazione e distruzione delle cose. La scienza e la tecnica moderna hanno conferito a questa forza un'intensità mai viste. Ma la teologia è la prima forma di tecnica e la tecnica è l'ultima forma di teologia. Essendo disponibile all'essere e al niente, la cosa è preda delle forze divine e umane che la strappano all'essere e al niente. L'espressione originaria della volontà di potenza risiede nel modo stesso in cui la metafisica greca apre il senso della cosa: volontà di potenza significa, originariamente, volontà che la cosa sia *ente*, ossia un uscire e un ritornare nel nulla. (E ogni rifiuto della volontà di potenza compiuto dalla filosofia – Marx, Heidegger... – è soltanto apparente, perché l'intera storia del pensiero filosofico si muove completamente all'interno del senso greco della cosa.) Le forme di dominio e di sfruttamento dell'uomo e della natura, che caratterizzano la storia europea sono possibili solo in quanto la metafisica greca ha aperto l'orizzonte originario della volontà di potenza. E lo spirito pratico dell'uomo moderno europeo ha il suo fondamento proprio in quello spirito contemplativo che trova nella metafisica la sua più rigorosa realizzazione.

Ben presto, il significato metafisico della cosa oltrepassa i confini del pensiero filosofico. Le scienze storiche conoscono bene l'onnipresenza delle categorie del pensiero greco nelle regioni più

disparate della civiltà europea, ma ignorano la dominazione essenziale che viene a stabilirsi col diffondersi di quelle categorie. Il linguaggio diventa il veicolo di questa diffusione e intere generazioni europee vengono educate sul fondamento di una grammatica della lingua greca e latina che attinge direttamente dalla logica greca il senso della «cosa» e lo trasmette poi alle elaborazioni grammaticali che presiedono alla formazione delle lingue nazionali europee, in quanto esse depongono il loro iniziale carattere popolare e divengono espressione di valori culturali. I vari settori delle scienze moderne costituiscono il campo linguistico ove le diverse lingue nazionali europee mostrano nel modo più evidente la loro comune radice greca. Dopo aver penetrato le forme non filosofiche della cultura greca, il senso greco della cosa avvolge la civiltà romana, il messaggio cristiano, la storia della filosofia occidentale, l'elaborazione giustiniana del diritto romano e quindi l'intera storia del diritto europeo, le categorie fondamentali degli ordinamenti economici e politici europei, la nuova scienza della natura e la sua applicazione all'industria, il mondo che viene espresso dalla poesia, dall'architettura e dalla musica europee, le operazioni sugli enti matematici e infine il comune modo di pensare e l'opinione pubblica dei popoli europei e ormai, attraverso la dominazione mondiale della tecnica, di tutti i popoli della terra. La storia d'Europa è il progressivo impadronirsi delle cose, cioè il progressivo approfittare della loro disponibilità assoluta, della loro infinita oscillazione tra l'essere e il niente. Il progetto tecnologico del dominio assoluto scioglie ogni riserva rispetto a questa disponibilità, cancella cioè ogni limite del dominio, e in esso si celebra pertanto il trionfo della metafisica. La scienza moderna, trasformatrice della realtà, ha creduto di distruggere la sterile contemplazione metafisica; la borghesia europea ha visto nella scienza naturale il vero tipo di sapere, utile alla produzione e allo scambio, e sulla base del carattere democratico del sapere scientifico intersoggettivo ha rifiutato la metafisica, inutile e aristocratica; il cristianesimo si è impadronito delle masse europee ed ha negato alla metafisica la pretesa di porsi come forma suprema del sapere umano; tutta la filosofia contemporanea è un rifiuto della metafisica: il fallimento di quest'ultima è l'espressione del successo della scienza, dell'economia, della politica, della religione europea, cioè delle forze dominanti dell'Europa moderna: e tuttavia l'essenza di queste forze è proprio quel senso dell'ente, che consente il dominio scientifico della natura, la produzione industriale e lo scambio dei prodotti, il concetto cristiano di una creazione divina del mondo: è quel senso dell'ente che la metafisica greca ha aperto una volta per tutte – sì che nella distruzione della metafisica resta celebrato il trionfo della metafisica, ossia della forma originaria della volontà di

potenza.

Se la vocazione europea al dominio tecnologico dell'universo risale alla metafisica greca e se in questo consiste il significato unitario della civiltà europea, lo scopo che si deve assegnare all'Europa, allorché ci si propone la sua unificazione politica, deve consistere nel liberare quella vocazione al dominio da ogni forma della civiltà tradizionale che ancora impedisce, ostacola e ritarda la dominazione dell'essenza tecnica della cosa. La stessa storia europea è la progressiva liberazione di questa essenza da tutte le forme della cultura europea tradizionale (le ideologie politiche, etiche, religiose, filosofiche), che pur essendo le forme di tale essenza sono tuttavia in contraddizione con essa, ossia tentano di limitare l'assoluta e infinita dominabilità di tutte le cose. Ogni critica che oggi, sul fondamento della cultura occidentale, viene mossa alla civiltà della tecnica, si muove pur sempre all'interno di quell'orizzonte essenziale – il senso greco della cosa – di cui la civiltà della tecnica è la testimonianza e la realizzazione più rigorosa e coerente. Di questo non si avvedono coloro che vorrebbero contrapporre agli Stati Uniti d'America e all'Unione Sovietica un'Europa che, certamente, non sia economicamente sottosviluppata, ma soprattutto sia portatrice di quei valori che starebbero su un piano diverso e superiore alla volontà di potenza che oggi si esprime nel dominio tecnologico di tutte le cose. I «valori spirituali» della civiltà europea tradizionale sono infatti forme inadeguate della volontà di potenza, dalle quali la civiltà della tecnica, ossia la forma adeguata della volontà di potenza, va radicalmente liberandosi. Se il significato unitario della civiltà europea è la volontà di potenza, in quanto apertura del senso tecnico della cosa, lo sforzo politico di fare dell'Europa il luogo di una estrema intensificazione dello sviluppo tecnologico, tale sforzo è allora sulla buona strada.

Può sembrare che si sia giunti in prossimità della conclusione e invece non abbiamo ancora sfiorato l'aspetto decisivo del problema. Abbiamo infatti intravisto come sia possibile ricondurre gli eventi della storia europea al loro significato unitario, a una *struttura*, che, pur dominando l'intera storia dell'Occidente, sfugge costantemente alla nostra coscienza storica. *Ma che accadrebbe se tale significato, se cioè il senso europeo della cosa – l'essenza della nostra civiltà (e dunque ciò di cui noi siamo più profondamente convinti) – dovesse apparirci come l'alienazione più profonda dell'uomo, essenzialmente più profonda di qualsiasi peccato originale, di qualsiasi alienazione economica e psicologica, di qualsiasi errore?* Che accadrebbe se l'affermazione dell'alienazione essenziale della civiltà europea apparisse non come un'opinione di qualcuno di noi, o di un profeta, non come una fede o una ipotesi ma come la *verità* che nessun tempo, nessun dio

onnipotente e nessun'altra potenza possono distruggere e smentire? Per sapere che cosa è la vera alienazione dell'uomo non è infatti necessario sapere che cos'è la verità? E la vera alienazione non sarà allora l'alienazione della verità?

Per la civiltà europea, la *cosa* è ciò che esce e ritorna nel niente. L'essere e il niente stabiliscono il senso della nascita e della morte, della produzione e distruzione delle cose. L'evidenza suprema, per la nostra civiltà, è che vi sia un tempo, il passato, in cui le cose sono diventate niente, e un tempo, il futuro, in cui le cose saranno daccapo niente: l'essere è nel tempo, da cui è divorato. L'alienazione essenziale dell'Occidente sta sotto i nostri occhi, ma si presenta come evidenza suprema e indiscutibile. L'alienazione essenziale sfugge irrimediabilmente alla nostra coscienza, proprio perché non si nasconde in una regione lontana ed inesplorata, ma sta da lungo tempo sotto i nostri occhi come ciò che è talmente fuori discussione, che non vale più nemmeno la pena di prestargli attenzione.

Noi diciamo: «le cose passate e le cose future sono niente». Che cosa c'è di più indiscutibile? Ma in questa nostra convinzione indiscutibile intendiamo qualcosa di diverso dall'affermazione: « Il niente è niente»; cioè non è *del niente* che intendiamo dire che sia un niente, ma è *delle cose passate*, o *delle cose future*, ossia di ciò il cui significato non è identico al significato «niente». Ma ciò il cui significato non è identico al significato «niente» non è un niente. Della città di Hiroshima noi diciamo che è diventata niente. Ma Hiroshima non significa «niente», e cioè non è un niente. Hiroshima, di cui diciamo che ora è un niente, non è un niente. Noi dunque pensiamo che ciò che *non* è un niente è un niente. Il passato e il futuro sono il tempo in cui le cose, ossia ciò che non è un niente, sono niente. Se ci dicessero che il passato e il futuro sono il tempo in cui il circolo è quadrato, noi saremmo ben pronti a ribattere che non può esserci alcun tempo in cui si realizzi questa assurda identificazione del circolo e del quadrato. Ma questa sensibilità all'assurdo – che appunto ci fa rifiutare un tempo in cui il circolo sia quadrato – questa sensibilità non ci impedisce di pensare invece un tempo in cui la cosa, ossia ciò che non è un niente, sia niente e non ci impedisce di vivere e agire conformemente a questo pensiero. Noi pensiamo e viviamo le cose come se esse fossero un niente. Per la civiltà europea le cose sono niente: il senso della cosa, che guida la storia dell'Occidente, è la nientità delle cose. L'essenza della civiltà europea è il nichilismo, poiché il senso fondamentale del nichilismo è il render niente le cose, la persuasione che l'ente sia un niente, ed è l'agire guidato e stabilito da questa persuasione. La metafisica greca è l'espressione originaria e decisiva del nichilismo. La volontà che la cosa sia «ente» è la volontà che la cosa sia *niente*. All'interno del nichilismo si sono sviluppati i più insanabili contrasti

della civiltà occidentale: cristianesimo e anticristianesimo, teismo e ateismo, servo e padrone, spiritualismo e materialismo, filosofia realistica e filosofia idealistica, metafisica e antimetafisica, contemplativismo e pragmatismo, filosofia e antifilosofia, fede e ragione, economia borghese e economia socialista, democrazia e assolutismo, tradizionalismo e contestazione globale della società – tutti questi irriducibili antagonisti si scontrano all'interno di una concordanza sostanziale, esprimono in modo antitetico lo stesso pensiero dominante; hanno cioè in comune il tratto decisivo e fondamentale che guida l'Occidente. Il nichilismo è l'ἦθος, la dimora dell'Occidente. La sua struttura.

La storia dell'Occidente è storia del nichilismo in un senso abissalmente diverso da quello denunciato da Nietzsche e Heidegger. Il significato autentico del nichilismo europeo, in cui vivono ormai anche le masse, l'opinione pubblica, gli individui più sprovveduti, è qualcosa di essenzialmente diverso e di infinitamente più radicale della situazione umana quale è descritta dall'esistenzialismo: per l'esistenzialismo la vita umana esce e ritorna nel nulla e non è garantita da un dio trascendente; ma l'esistenzialismo non intende sostenere che quando l'uomo vive, la sua vita sia nulla: per l'esistenzialismo, esistere significa avere a che fare col nulla, ma l'avere a che fare col nulla non è un nulla; l'esistere è un lampo nella notte del nulla, ma questo lampo non è un nulla. *Invece*, il nichilismo, come essenza autentica e profondamente nascosta della civiltà europea – come essenza che guida dunque, oltre all'intero sviluppo della filosofia occidentale, anche il comportamento più banale dell'uomo della strada e la convinzione più superficiale dell'opinione pubblica – è qualcosa di essenzialmente più radicale dell'esistenzialismo, ossia del mondo quale si rivela nella coscienza del filosofo esistenzialista. Il nichilismo della civiltà europea sta in un sottosuolo essenzialmente più profondo e più inesplorato del terreno che la coscienza filosofica europea riesce a scrutare. L'Europa può giungere ad esprimere la propria essenza, ponendola come un lampo nella notte del nulla: ma il pensiero profondo dell'Europa, che rimane costantemente inespresso nella coscienza europea, pensa che il lampo dell'esistenza è, *esso stesso*, la notte del nulla, pensa cioè che le cose, in quanto tali, sono un niente.

L'alienazione essenziale della civiltà europea può dunque essere indicata da poche parole: ma dalla comprensione di esse dipende il destino dell'Europa e ormai di tutta la terra. Eccole: pensare che le cose non siano (quando non sono ancora nate o non sono ancora prodotte, o quando periscono o vengono distrutte) significa pensare che le cose – ossia ciò che non è un niente – sono un niente. Questo, il pensiero che nasce con la metafisica greca e che guida e unifica

l'intera storia dell'Occidente.

Questo pensiero sta alla base anche di ogni interpretazione storica, che da Hegel a Nietzsche, da Weber e Husserl a Heidegger e alla scuola di Francoforte scorge nel pensiero greco il segreto della civiltà europea. Il nichilismo, nel suo significato autentico e inesplorato, avvolge anche ogni filosofia, che proclama il carattere nichilistico della storia europea (ed è nichilismo lo stesso concetto di «storia» e di «divenire storico»). Anche per Nietzsche e Heidegger il nichilismo è l'essenza dell'Europa; ma anche Nietzsche e Heidegger ignorano il senso autentico del nichilismo e la loro stessa filosofia è anzi una delle forme più tipiche di ciò che il nichilismo è veramente. Il pensiero filosofico ignora ancora il senso autentico del nichilismo europeo e non è quindi in grado di dire che cosa sia l'Europa. Anche là dove la filosofia contemporanea è critica della tecnica, anche là la filosofia è dominata dall'essenza di cui la tecnica è la realizzazione più radicale. Giacché la tecnica europea è nichilismo non in quanto sia usata «male», ma in quanto è tecnica; e le ideologie che portano a usarla «bene» o «male» hanno in comune con la cosiddetta natura neutrale della tecnica il tratto decisivo del nichilismo: la persuasione che le cose (gli uomini, il cielo, gli astri, le piante, la storia) sono un niente.

Ma la civiltà europea può apparire come il luogo dell'alienazione essenziale solo in quanto appare la verità delle cose: nella verità le cose non vengono separate dall'essere per essere affidate al niente, bensì a tutte conviene la natura degli dèi incorruttibili. Parmenide dice: «Non distaccherai l'essere dalla sua connessione con l'essere» (Fr. 4). Nella verità dell'essere, che Parmenide incomincia a testimoniare, ciò vuol dire che tutto è eterno e che la storia è la vicenda del sorgere e del tramonto del tutto (che include la stessa notte del nichilismo). Contrariamente a quello di cui siamo convinti da più di duemila anni, gli dèi dell'Occidente sono invidiosi: tentano di tenere per sé la natura dell'incorruttibile e di lasciare alle cose la nascita e la morte, l'uscire e il ritornare nel niente. La civiltà della tecnica è figlia dell'invidia degli dèi. Essi, lasciandosi derubare da Prometeo, lo ingannano perché gli lasciano quella capacità tecnica di produrre e distruggere, che presuppone il nascere e morire delle cose, quella nascita e quella morte alle quali gli dèi dell'Occidente hanno per lungo tempo tentato di contrapporre la loro eternità. La civiltà europea ha in seguito distrutto gli dèi, ma continua a vivere come figlia della loro invidia. Il tramonto degli dèi dell'Occidente appartiene ancora alla storia interna del nichilismo ma il tramonto della loro invidia è l'oltrepassamento del nichilismo ed è la testimonianza dell'eternità di ogni cosa. La verità dell'essere dice che tutto è eterno.¹ Proponendosi di dominare la creazione e l'annientamento delle cose, l'Occidente tenta l'impossibile, tenta cioè di rendere niente l'ente. Ma l'impossibile non

diventa possibile per il fatto che lo si tenti. L'alienazione è tentare l'impossibile e la storia dell'Occidente è l'aspetto concreto di questo tentativo.

Tentando l'impossibile, l'Occidente è inevitabilmente destinato all'angoscia più radicale. La civiltà della tecnica si fonda infatti sulla moderna scienza della natura, che nasce come rifiuto dell' *epistème* greca, ossia del pensiero che intende aprirsi come scienza, verità incontrovertibile e necessaria, e che come sapere metafisico-teologico guida l'intera civiltà prerinascimentale. Il rifiuto dell' *epistème* finisce col realizzarsi anche nell'ambito del sapere filosofico, che ormai si riconosce a sua volta come ipotetico, provvisorio, revisionabile. Ciò vuol dire che il progetto tecnologico del dominio del tutto non ha più dinnanzi a sé alcun ostacolo teorico. La verità è oggi la stessa potenza e la tecnica è la potenza suprema. Ma proprio perché la tecnica è negazione di ogni verità definitiva – e per dominare la trasformazione delle cose deve essere questa negazione – la civiltà occidentale è destinata all'angoscia più radicale: ogni felicità e ogni paradiso costruiti dalla prassi scientifico-tecnologica sono insicuri: la civiltà della tecnica può produrre tutto ed eliminare il rimpianto per ogni felicità di tipo religioso, ma non può produrre l'incontrovertibilità e la sicurezza definitiva del suo dominio. Ogni logica che intenda fondare questa sicurezza è inevitabilmente insicura, proprio perché ipotetica. Affinché il tutto sia dominato non ci può essere nel tutto verità definitiva; ma la civiltà della tecnica vorrebbe che il proprio dominio sul tutto fosse la verità definitiva; ma nessuna logica ipotetica può fondare la verità definitiva del dominio. L'estrema potenza che l'Occidente è destinato a realizzare è essenzialmente insicura: essa è minacciata dalla possibilità dell'estremo naufragio, perché non esiste, e nell'ambito della civiltà della tecnica non può esistere una verità incontrovertibile e definitiva sul cui fondamento si possa stabilire l'impossibilità di perdere la felicità raggiunta. Ma questa destinazione dell'Occidente all'angoscia più radicale non può essere evitata mediante il ripristino dell'*epistème* e del mondo che attorno ad essa si è costruito, giacché la scienza moderna e la civiltà della tecnica sono la conseguenza inevitabile del modo in cui l'*epistème* greca, ossia il luogo originario del nichilismo, ha pensato il senso dell'ente.

Le forze che oggi lavorano per l'unificazione politica dell'Europa assegnano all'Europa uno scopo. Ma per assegnarle uno scopo bisogna sapere che cosa sia l'Europa. Se il nichilismo è l'essenza dell'Europa, lo scopo nascosto che guida questa stessa essenza alienata è l'oltrepassamento del nichilismo. In ciò consiste la salvezza dell'Europa e, ormai, di tutta la terra. Affinché il nichilismo tramonti è necessario anzitutto che il suo significato essenziale esca dall'oscurità che tuttora lo avvolge. Ma il nichilismo non è rimasto un modo di

pensare, bensì è divenuto la vita concreta dei popoli, le loro istituzioni e i loro valori. Perché il nichilismo tramonti non è cioè sufficiente che il pensiero, denunciando l'alienazione essenziale dell'Occidente, testimoni la verità dell'essere – anche se questa testimonianza è il primo fondamentale passo della salvezza dell'Occidente. Perché il nichilismo tramonti è necessario che tramontino *le opere* del nichilismo. Questo tramonto è una rivoluzione, che ormai conosce il carattere nichilistico di tutte le rivoluzioni della storia occidentale e quindi è l'apertura di un nuovo senso dell'agire, di una dimensione essenzialmente diversa, in cui può incominciare una storia dei popoli che non sia storia del nichilismo. Ogni tentativo di risolvere i problemi della civiltà contemporanea cura i sintomi di una malattia mortale che rimane essenzialmente ignorata ed è quindi destinata al fallimento – se fallimento significa il permanere all'interno dell'alienazione più abissale in cui possa trovarsi gettata l'essenza dell'uomo. Su una nave che affonda ci si può certo preoccupare che i viveri siano equamente distribuiti, che le discordie dell'equipaggio siano composte e la vita di bordo sopportabile per tutti. Ma la preoccupazione essenziale è di scoprire la falla. Se non la si scopre, non la si può nemmeno riparare e il naufragio non solo rende del tutto superflua la soluzione dei problemi della vita di bordo, ma mostra come tali problemi non avessero ricevuto alcuna soluzione, ma ci si fosse soltanto illusi di risolverli. Questa illusione ci ha ormai tutti convinti: noi vogliamo sentire parlare solo dei problemi particolari ed immediati, da affrontare caso per caso e di cui si possano già intravedere le tecniche risolutorie. Per quanto riguarda l'unificazione dell'Europa, si tratta dei problemi dell'aumento della produzione e dello sviluppo tecnologico, delle aree sottosviluppate, del rapporto della democrazia parlamentare col comunismo e col fascismo, del rapporto con i paesi extra europei: e tutto quanto noi abbiamo detto non aiuta in alcun modo a risolverli. Ma questo atteggiamento pragmatico che non vuol sentire parlare di una falla nello scafo, ma si interessa esclusivamente dei problemi della vita di bordo, è esso stesso, unitamente alla specializzazione del sapere scientifico, una conseguenza inevitabile di ciò che i Greci hanno inteso con la parola «ente». Se le cose escono dal nulla e sono quindi del tutto imprevedibili, è impossibile diagnosticare una malattia e un'alienazione fondamentale dell'esistenza, ma si devono attendere di volta in volta gli eventi ed affrontare con tecniche specifiche i problemi che essi portano con sé. L'atteggiamento pragmatico è una conseguenza inevitabile della speculazione metafisica, ossia della persuasione che le cose sono niente. E l'Europa deve possedere questo atteggiamento in misura ancora maggiore se vuol restare fedele alla propria essenza metafisica. Ma se la verità porta al tramonto la persuasione della nientità delle cose, appare

allora il carattere illusorio delle soluzioni che sono state date e che ci si propone di dare ai problemi della civiltà europea.

E tuttavia la salvezza dell'uomo passa necessariamente per la civiltà europea, ossia per il luogo in cui si esprime la malattia mortale dell'uomo. Le grandi civiltà orientali si sono sviluppate al di fuori del nichilismo europeo non già perché in esse domini la verità, ma perché esse sono rimaste al di qua del bivio da cui si diparte il «sentiero della Notte» (νυκτὸς μέλευθος diceva Parmenide), percorso dalla civiltà europea, e il «sentiero del Giorno» (ἡματός μέλευθος), in cui la storia cresce alla luce della verità e che ancora attende di essere percorso dagli uomini. L'Oriente non era salvo: non era ancora pervenuto nel luogo ove si decide la salvezza o la perdizione della civiltà. L'Oriente non è la salute, ma è lo stato che precede la malattia. L'Europa è sprofondata nell'alienazione più profonda proprio perché solo l'Europa, nella storia dell'uomo, ha tentato di testimoniare la verità dell'essere. L'Europa è cieca perché solo essa ha tentato di guardare il sole. L'uomo deve passare per questa cecità e deve percorrere sino in fondo il sentiero della Notte, perché infine la verità possa brillare nello sguardo. Noi non sappiamo se ciò sia consentito, ma se al destino dell'uomo appartiene il camminare lungo il «sentiero del Giorno», allora questo cammino è possibile solo perché l'Europa, volgendosi verso la verità dell'essere, ne è rimasta accecata e si è addossata il carico dell'alienazione essenziale. Solo l'Europa ha pensato il senso della «cosa» in relazione al senso dell'essere e del niente: ma l'Europa non si è smarrita perché ha stabilito questa relazione, ma perché ha separato le cose dall'essere, affidandole al niente (e dando così inizio ad uno sviluppo che conduce allo stesso rifiuto, così diffuso nella cultura filosofica contemporanea, di riconoscere come significanti le parole «essere» e «niente»). Il tramonto del nichilismo è il tramonto del senso europeo della «cosa», ma è la *ripetizione* del tentativo, in cui l'Europa consiste, di testimoniare la verità dell'essere. L'Europa deve tramontare, affinché possa essere udita la voce che l'ha chiamata. Potrà l'Europa prestare ascolto a questa voce?

2. Tempo e alienazione

«Beato colui che può dire “allorché”, “prima che” e “dopo che”!». Così scrive Musil ne *L'uomo senza qualità*. Nel *De interpretatione* Aristotele esprime in questo modo la propria beatitudine: «Quando ciò che è è, è necessario che sia, e quando ciò che non è non è, è necessario che non sia. Non è però necessario che tutto ciò che è sia, né che tutto ciò che non è non sia. Non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro necessariamente. Similmente si dica per ciò che non è» (Τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾗ, καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾗ, ἀνάγκη Οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὄν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι Οὐ γὰρ ταύτόν ἐστι τὸ ὄν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἀπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος) (19 a, 23-27).

«Ciò che è» è τὸ ὄν, l'ente: il participio ὄν non indica semplicemente l'«è» (ἔστιν), ma, appunto, *ciò che è*, la sintesi tra una certa determinazione (per esempio casa, stella, uomo) e il suo essere. Il testo aristotelico dice dunque, innanzitutto, che *quando* (ὅταν) ciò che è, per esempio una casa, è, allora è sì necessario che la casa sia; ma non è necessario che la casa sia ἀπλῶς, *tout court* ; cioè la casa non esiste necessariamente. Infatti, come diciamo: «Quando la casa è» così diciamo: «Quando la casa non è». La casa non è quando ancora non è stata costruita e quando è andata distrutta. L'espressione «Quando la casa non è» significa o «prima che essa sia», oppure «dopo che essa è stata». Tutte le occasioni della beatitudine di Musil sono così presenti.

Ma ormai questa beatitudine domina su tutta la terra. Il pensiero greco ha stabilito una volta per tutte il senso dell'«allorché», del «prima che» e del «dopo che», ponendoli in relazione all'essere e al non-essere (cioè all'ἔστιν e al μὴ ἔστιν). L'intera civiltà occidentale cresce all'interno di questa beatitudine rigorosa (anche quando si crede di non aver più nulla a che fare con l'ontologia greca). Ma questa beatitudine è il sintomo stesso dell'alienazione. Nonostante tutto, la civiltà occidentale continua a mantenersi all'interno del senso che i Greci hanno dato al tempo. Anzi, il tempo stesso coincide con questo senso. Ma l'intento di queste pagine è di richiamare, ancora una volta, che il tempo è l'essenza stessa dell'alienazione. E l'essenza dell'alienazione è l'alienazione essenziale, infinitamente più radicale e profonda di ogni alienazione religiosa, economica, psicologica, esistenziale.

Quando la casa non è, dice Aristotele, è μὴ ὄν, non ente. Gli abitanti dell'Occidente si preoccupano di stabilire che quando ciò che non è (τὸ μὴ ὄν) non è, è necessario che non sia. Ma lasciano

nell'oscurità più profonda e più insondata il senso dell'espressione «quando la casa non è» (o «quando l'uomo, gli alberi, le stelle, la terra, l'amore, la pace, la guerra non sono»). Ciò che, quando non è, non è, è, ad esempio, la casa. Quando la casa è stata distrutta ed è divenuta un passato, non è. Si aggiunge di solito un «più», e si dice che essa «non è più»: ma, appunto, ciò che non è più non è (e ciò che non è ancora non è). È cioè *della casa e degli uomini, delle stelle, della terra, dell'amore, della pace, della guerra*, che gli abitatori dell'Occidente dicono che sono passati e che dunque non sono. Ma la casa (e le altre cose di cui si afferma che passano) non è un niente. La casa è un luogo che protegge i mortali dall'inclemenza delle stagioni, cioè è l'apertura di un senso determinato: «casa» non significa «niente» (il significato in cui consiste la casa non significa «niente») e proprio per questo la casa non è un niente. Infatti, lo stesso linguaggio degli abitatori dell'Occidente distingue queste due espressioni: «quando *la casa* non è» e «quando *un niente* (o il niente) non è»: questo linguaggio non crede, cioè, di poter sostituire all'espressione «quando la casa non è» l'espressione «quando un niente non è», appunto perché non intende come un niente ciò di cui afferma che non è. Ciò significa che è *di un non-niente* che il pensiero occidentale afferma che, quando non è, non è: è appunto *della casa, dell'uomo, della terra, di ciò che è passato, di ciò che è futuro*. «Quando la casa non è» significa dunque «quando un non-niente non è», cioè quando un ente non è». Dicendo che non è necessario che tutto ciò che è – τὸ ὄν ἅπαν – sia, Aristotele dice appunto che qualche ente può non essere, ed è *di questo ente* che, quando non è, si deve dire «quanto un ente non è». Essere un ente significa infatti essere un non-niente. Pertanto, nell'affermazione aristotelica: «quando ciò che non è [τὸ μὴ ὄν] non è, è necessario che non sia», il termine μὴ ὄν non indica il niente e quindi questa affermazione *non* significa «quando il niente non è è necessario che non sia». In questa affermazione il termine τὸ μὴ ὄν non indica il niente, ma all'opposto indica il non-niente e cioè l'ente (nel suo venire a trovarsi a non essere), e quindi l'espressione «quando ciò che non è non è» significa «quando un non-niente, cioè un ente (per esempio la casa) che viene a trovarsi a non essere non è». Ossia: «quando l'ente che non è non è».

Quando la casa, distrutta, diviene un passato (o quando è ancora un futuro), non è. Per gli abitatori dell'Occidente ciò che passa non passa interamente: di ciò che passa qualcosa rimane. Rimangono i ricordi, le vestigia, i rimpianti, gli odi, le conseguenze, gli effetti. Ma non rimane *tutto* di ciò che è passato. Se rimanesse tutto, non sarebbe passato nulla. Ciò che rimane, si dice, «è»; ciò che non rimane «non è più». Quando la casa non è più, qualcosa di essa non è rimasto. Rimangono i ruderi, i ricordi, ma qualcosa non è rimasto, «non è più». Per il

pensiero greco e per l'intera civiltà occidentale dire che qualcosa «non è rimasto» e «non è più» significa dire che esso è divenuto un niente. È vero che da Aristotele a Marx la distruzione di una casa non ne è l'annientamento totale (appunto perché qualcosa rimane anche dopo la distruzione), e tuttavia è anche vero che, per il pensiero occidentale, con la distruzione di una casa *qualcosa*, almeno, della casa deve diventare un niente. Per lo meno diventa un niente l'unità e la forma che i materiali della casa possedevano quando la casa era; per lo meno diventa un niente l'atmosfera irripetibile costituita da questa unità e forma. Quando la casa non è, qualcosa della casa (per lo meno l'unità specifica dei materiali di cui essa era fatta) è divenuta un niente. È appunto a questo *qualcosa* che è divenuto un niente che si pensa, quando si dice: «quando la casa non è». Affinché la casa vada distrutta e divenga un passato e non sia più è cioè necessario che almeno qualcosa della casa divenga un niente: se non ci fosse nulla della casa che diventasse un niente, gli abitanti dell'Occidente non direbbero nemmeno che la casa è andata distrutta, che è passata, che non è più. E questo qualcosa che appartiene alla casa, daccapo, non è un niente, ma è *ente* – è l'unità specifica dell'atmosfera e dei materiali della casa che va distrutta – : è questo *ente* che, quando la casa diventa un passato, diventa un niente. Il linguaggio, dicendo «quando la casa non è», con la parola «casa» non pensa a ciò che della casa rimane (i ruderi, le memorie), ma pensa appunto a quel *qualcosa*, a quell'ente che diventa niente e che non è tanto un qualcosa che appartiene alla casa, che è parte della casa, ma che è la casa stessa come modo e atmosfera specifici e irripetibili dell'abitare.

«Quando la casa non è» significa dunque: «quando un ente è niente». L'espressione «quando il cielo è azzurro» contiene l'affermazione «il cielo è azzurro». E così l'espressione «quando l'ente è niente» contiene l'affermazione «l'ente è niente». Se agli abitanti dell'Occidente si domanda se l'ente (per esempio una casa, un uomo, una stella, un albero, l'amore, la pace, la guerra) sia niente, essi rispondono che certamente no, l'ente non è un niente. E tuttavia da più di duemila anni essi continuano a dire dell'ente: «quando l'ente non è» e cioè continuano a pensare che l'ente è niente. E continuano a vivere l'ente come un niente. Se si dicesse: «quando il sole è la luna», o «quando il cerchio è un quadrato», o «quando le pietre sono uccelli», o «quando il pari è dispari», essi risponderebbero immediatamente che non è possibile un «quando», un tempo in cui il sole sia luna, il cerchio quadrato, le pietre uccelli, il pari dispari. Ma questa sensibilità nei riguardi dell'assurdo non impedisce loro di pensare «quando l'ente è niente», cioè non impedisce loro di pensare che l'ente è niente. La beatitudine elogiata da Musil (ma in questo elogio concordano tutti gli abitanti dell'Occidente) richiede la persuasione che l'ente sia niente.

«Prima che» significa «prima che l'ente sia», e si può dire «prima che l'ente sia», quando l'ente non è (ancora), ossia quando è niente; e «dopo che» significa «dopo che l'ente è», e si può dire «dopo che l'ente è», quando l'ente non è più, ossia quando, daccapo, è un niente. La persuasione che il tempo sia, richiede la persuasione che l'ente sia niente. Infatti solo se esiste un «quando l'ente non è», ossia un «quando l'ente è niente», e dunque solo se l'ente è niente, il tempo può esistere. La nientità dell'ente è il nichilismo e il nichilismo è l'alienazione essenziale. La civiltà occidentale cresce all'interno della persuasione che l'ente sia nel tempo e cioè che l'ente sia niente.

Tutto questo, agli abitanti dell'Occidente sembra una falsa sottigliezza dell'intelletto. Essi obiettano: «Quando l'ente, divenendo un passato, è divenuto un niente, esso è un niente. Quando è niente, è niente. E dunque non è vero che, ponendo un tempo in cui l'ente non è, si pensa che l'ente è niente». Quando l'ente è niente, è niente, essi dicono. Ma l'alienazione essenziale consiste appunto nella persuasione che esista un «quando» esso – cioè l'ente! – è niente. Essi stabiliscono l'identità tra il niente e il «quando» (cioè il tempo in cui) l'ente è un niente, ma questa apparente identità tra il niente e il niente nasconde l'identità tra l'ente e il niente, l'identità che si costituisce, appunto, accettando il tempo, cioè il «quando l'ente è niente».

Si ritiene che il *tempus* come il *templum* sono un τέμνειν, cioè separano il sacro dal profano. Ma il *tempus* è una separazione abissalmente più radicale della separazione del sacro dal profano. Il *tempus* separa gli enti dal loro essere, separa il «ciò che» dal suo «è»: solo sul fondamento di questa separazione originaria si può pensare un «quando» l'ente (il «ciò che») è unito e un «quando» l'ente è separato dall'essere (cioè un «quando l'ente è» e un «quando l'ente non è»). La separazione originaria dell'ente dall'essere, come essenza del tempo, mostra che l'ente, come tale, è un niente: per non essere un niente deve essere unito all'essere da cui è stato originariamente separato. Testimoniando questo senso fondamentale del *tempus* (anche in χρόνος vien pronunciato il κρίνειν, cioè il separare) il pensiero greco porta alla luce il fondamento nascosto, implicito, su cui si appoggia nelle civiltà arcaiche pre-ontologiche (cioè pre-occidentali) la separazione del sacro e del profano; mentre nel cristianesimo il senso fondamentale del *tempus* – il senso greco del tempo – diventa il fondamento esplicito della separazione del sacro dal profano. È perché l'ente – una pietra, un albero, una stella, la vita dell'uomo, la terra – viene originariamente separato dall'essere e viene vissuto in questa separazione, è perché l'ente è nel tempo che esso si trova abbandonato al niente e va alla ricerca di una fonte, di un *axis mundi*, di un dio, di un sacro, di un *kerygma* che gli garantiscano la sua unione con l'essere. È perché l'uomo vive nel tempo, cioè nell'alienazione essenziale, che

egli costruisce dei *templa* ed evoca il sacro, sia esso il sacro cosmico o il sacro storico del *kerygma* cristiano. Ma è ancora perché l'uomo vive nel tempo che, quando si accorge che il sacro non riesce a salvarlo dal niente, affida la propria salvezza alla tecnica elaborata sul fondamento della scienza moderna. Il sacro e la tecnica sono i due modi fondamentali in cui chi vive nel tempo, cioè nell'alienazione essenziale, cerca la propria salvezza, cerca cioè di salvare quell'ente, che è il suo mondo e la sua vita, ancorandoli all'essere. Una salvezza impossibile, perché essa non è l'oltrepassamento dell'alienazione, ma il tentativo di sopravvivere all'interno dell'alienazione. Poiché abitare il tempo significa separare l'ente dall'essere, la volontà che vuole questa separazione vuole l'impossibile (perché che l'ente non sia, cioè sia niente, è l'impossibilità stessa, e la salvezza è impossibile appunto perché è la volontà di sopravvivere all'interno, dell'impossibilità); e tuttavia è questa volontà dell'impossibile che, come volontà scientifico-tecnologica, domina ormai tutta la terra.

Qualcuno, come P. Ricoeur, ha tentato una «mediazione» tra il sacro cosmico e il *kerygma* cristiano, in contrasto con il programma di demitizzazione e desacralizzazione del messaggio cristiano e di separazione di fede e religione. Al fondamento di questo programma si trova la constatazione del fatto che la scienza ha distrutto l'universo mitico. Ma, per Ricoeur, se la desacralizzazione del mondo moderno è dovuta alla scienza, tuttavia l'ideologia della scienza e della tecnica è ormai divenuta essa stessa un problema. Ed egli trova degli alleati in Heidegger, Marcuse, Habermas, Ellul. Richiamandosi ad Habermas – per il quale «la conoscenza empirica e lo sfruttamento della natura ha un interesse limitato, l'interesse a controllare praticamente e teoricamente il mondo dell'uomo», sì che «la modernità appare come la dilatazione smisurata di un interesse, compiuta a spese di tutti gli altri, e innanzitutto a spese di un interesse per la comunicazione e per la liberazione» – Ricoeur afferma che «la modernità – cioè l'ideologia scientifico-tecnologica – non è né un fatto né un destino: essa è ormai una questione aperta».2

Ma se il tempo è l'alienazione essenziale in cui cresce l'esistenza dei mortali, allora il dominio scientifico-tecnologico dell'ente e la conseguente distruzione di ogni universo mitico e di ogni *kerygma* non solo sono un fatto, ma sono il destino richiesto dall'essenza del tempo. Per gli abitanti del tempo la «modernità» è oggettivamente una questione *chiusa*, anche se qualcuno di essi si illude di aprirla.

Per gli abitanti del tempo, il tempo è l'«evidenza originaria». È «evidente» che gli enti del mondo sono ciò di cui si deve dire «quando esso è», «quando esso non è», ossia «quando esso è un niente», «quando esso non è un niente». L'ente è ciò che esce e ritorna nel niente. Quando non ne era ancora uscito era un niente; quando vi

ritorna è daccapo un niente. Ma solo perché l'ente è nel tempo – cioè solo perché l'ente è pensato e vissuto come un niente – può sorgere il progetto di guidare l'oscillazione dell'ente tra l'essere e il niente. Solo sul fondamento del tempo è possibile il dominio dell'ente. E, nell'apertura del tempo, la nascita del progetto di dominio e di sfruttamento dell'ente non solo è possibile, ma è inevitabile. L'abitare il tempo è l'essenza stessa di questo progetto. Il tempo è infatti la separazione (il τέμνειν) dell'ente dall'essere, e questa separazione è l'impadronirsi dell'ente, è cioè il possederlo come ciò che può essere assegnato all'essere (da cui è stato originariamente separato) e al niente – è l'averlo dinnanzi nel suo essersi reso disponibile alla decisione che lo assegna all'essere e al niente. Con questa separazione l'ente diviene cioè una assoluta disponibilità alle forze che lo strappano e lo ricacciano nel niente. La volontà che l'ente sia tempo, la volontà che vuole che il senso dell'ente sia il tempo, è la forma originaria della volontà di potenza. La volontà di potenza originaria, che si impadronisce dell'ente separandolo dall'essere e rendendolo disponibile al dominio, è la stessa volontà di guidare e controllare l'oscillazione dell'ente tra l'essere e il niente. La volontà che spinge la propria dominazione dell'ente sino a identificarlo al niente, cioè sino a spingerlo all'estrema lontananza da se stesso, è il progetto originario *destinato* a realizzarsi come dominio scientifico-tecnologico dell'ente e cioè come il dominio che distrugge il dominio dell'ente tentato mediante la sacralizzazione dell'ente, l'invocazione, la fede cristiana. Infatti la volontà di potenza, dapprima, domina l'ente congiungendolo al sacro e all'archetipo, cioè alla fonte dell'essere. Eliade, al quale Ricoeur si rifà, riconosce che se nei linguaggi arcaici mancano termini come «essere», «non essere», «divenire», tuttavia è in essi presente la *cosa*. E la «cosa» è che gli enti (gli umani e i non umani) diventano sacri solo in quanto partecipano dell'essere di un mondo archetipo che li trascende. Distolti da questa partecipazione, gli enti diventano «mondo profano» che, dice Eliade all'inizio de *Il mito dell'eterno ritorno*, «è l'irreale per eccellenza, il non creato, il non esistente: il nulla». La volontà di potenza domina l'ente immergendolo nel sacro, cioè nell'essere. Ma Eliade sostiene che per l'uomo arcaico l'immersione dell'ente nel sacro è ciclica e che questo ritorno ciclico dell'ente nel sacro «tradisce un'ontologia non contaminata dal tempo e dal divenire». Tuttavia, il ritorno nel sacro, la volontà di essere come sono gli archetipi è per Eliade il modo in cui l'uomo arcaico «si oppone», «sopporta» e «si difende» dalla storia. Cioè è il modo in cui egli domina la «storia». Ma la «storia» è il tempo. Proprio perché l'uomo arcaico di Eliade accetta il tempo – e cioè vive nell'alienazione essenziale – egli tenta di difendersi dal tempo e di dominarlo mediante l'identificazione all'archetipo. È perché egli è un abitatore del tempo

che egli tenta di dominare il tempo costruendo un'ontologia non dominata dal tempo e dal divenire e riportando l'ente nel mondo originario del sacro. La stessa cosa avviene nel cristianesimo e in tutte le formulazioni della teologia greco-cristiana. L'opposizione sostenuta da Eliade tra l'antistoricismo dell'uomo arcaico e lo storicismo dell'uomo cristiano rimane all'interno dell'accettazione del tempo. È perché il mortale ha separato implicitamente o esplicitamente l'ente dall'essere che l'uomo ha bisogno di Dio (o della praxis rivoluzionaria, o della tecnica), ossia ha bisogno di un fondamento dell'ente. Gesù vuole salvare l'uomo e dargli la vita eterna perché anche Gesù è un abitatore del tempo e vede attorno a sé soltanto enti abbandonati al nulla e quindi bisognosi di salvezza. La ricerca della salvezza (che è lo stesso progetto di dominazione dell'ente) è l'espressione dell'alienazione essenziale dell'uomo. È inevitabile che in questa alienazione rimanga anche chi, come Bultmann o Bonhoeffer, demitizza il messaggio cristiano e separa la fede dalla religione. Al fondo di questo tentativo c'è la coscienza che il dominio dell'ente mediante il sacro è impotente e che la salvezza (cioè il dominio) va perseguita in altro modo.

Giacché il successo, la potenza, il dominio e lo sfruttamento dell'ente è il destino degli abitanti del tempo. Abitare il tempo è dominare e il dominio richiede la distruzione di ogni forma di dominio che si riveli impotente. La scienza e la tecnica moderna hanno mostrato l'impotenza del dominio dell'ente mediante l'unione al sacro e a Dio. La potenza della tecnica ha mostrato l'impotenza del sacro e di Dio, così come ha mostrato l'impotenza di ogni ideologia che, come il marxismo, intende dominare la terra. Per gli abitanti del tempo, la «modernità», cioè la potenza scientifico-tecnologica, è il destino dell'Occidente. L'apertura del tempo è la potenza originaria e la logica della potenza esige che ogni potenza tramonti per opera della potenza più potente. Che l'interesse a controllare teoricamente e praticamente l'ambiente umano si dilati a spese di tutti gli altri interessi impotenti come l'interesse per la comunicazione e per la liberazione (questa è la critica di Habermas ripresa da Ricoeur), questa prevaricazione *di fatto* della volontà di dominio è, proprio essa, *la ragione* inconfutabile per la quale l'interesse costituito dalla volontà scientifico-tecnologica di dominio è destinato a distruggere ogni altro interesse. Abitare il tempo è abitare la logica della potenza, e questa logica richiede che la forza di fatto più potente sia destinata a dominare ogni altra forza e ogni altro interesse. Lo spirito, la dignità dell'uomo, i valori, la fraternità, l'amore, la liberazione, la morale, la politica, il sacro, dio, Cristo, tutte le forme della civiltà occidentale cresciute all'interno dell'accettazione del tempo si rivelano via via impotenti di fronte alla potenza della tecnica – si rivelano forme

impotenti della volontà di potenza – e la loro distruzione non è solo un fatto da registrare, ma è il destino che non può più essere evitato da che i mortali abitano nel tempo. Essi sono mortali proprio per questo abitare.

Il trionfo della tecnica è il trionfo del nichilismo. È, questa, un'affermazione comune ad ampi settori della cultura contemporanea. Ma la cultura occidentale ignora ancora il senso essenziale del nichilismo. Si afferma: «l'illusione scienziata e la vanificazione del sacro... appartengono entrambe allo stesso oblio delle nostre radici. In due modi diversi ma convergenti *il deserto cresce*. Ciò che noi siamo in procinto di scoprire, contro l'ideologia scientifico-tecnologica, che è insieme l'ideologia militar-industriale, è che l'uomo non è assolutamente possibile senza il sacro... l'uomo non deve morire». Ma perché l'uomo deve essere possibile? perché l'uomo non deve morire? È evidente che in questo passo si parla dell'uomo in quanto valore; ma perché questo valore non deve morire? ³ Da che il tempo è il senso dell'ente, l'essenza dell'ente è il suo poter essere distrutto e costruito, creato e annientato. Da che l'ente è disponibilità all'essere e al niente, l'ente (e quindi anche l'uomo) è destinato alla manipolazione, alla violazione, allo sfruttamento per opera degli dèi, dei padroni e delle tecniche (il libro di B.F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, lo conferma). La potenza tecnologica e la distruzione del sacro e del *kerygma* non sono l'oblio delle nostre radici, perché le nostre radici sono l'abitare nel tempo e la scienza e la tecnica sono la realizzazione più rigorosa di questo abitare. Il deserto cresce, certamente. Ma il deserto è il tempo e il destino di questa crescita è il dominio scientifico-tecnologico della terra. Tutti gli abitanti del tempo che come Heidegger, Adorno, Marcuse, Habermas, Fromm, Ellul, Ricoeur e tanti altri intendono opporsi alla crescita del deserto e intendono difendere l'uomo e la sua dignità, tutti coloro che appartengono alla cultura che condanna la civiltà della tecnica falliscono inevitabilmente perché sono infedeli alle loro radici autentiche (cioè all'alienazione essenziale), perché sono incoerenti rispetto alla persuasione essenziale che li avvolge: le loro istanze e i loro progetti di un mondo più umano sono i relitti che il deserto, crescendo, si lascia indietro. La filosofia, il cristianesimo, il marxismo, l'arte, sono i grandi relitti del deserto che cresce.

Essere in grado di opporsi alla crescita del deserto non può significare il ritorno alle forme tradizionali o arcaiche della civiltà umana, così come opporsi alla malattia non può essere il ripristino delle condizioni fisiologiche che l'hanno determinata. L'alienazione essenziale appare solo in quanto appare la verità rispetto alla quale l'alienazione è e si mostra tale. Parmenide, il pensatore più incompreso nella storia degli uomini, ha incominciato a testimoniare

la verità dicendo: «Tu non staccherai l'essere dalla sua connessione con l'essere» (fr. 4): οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἔδν τοῦ ἑόντος ἔχθεται. Ma la testimonianza di Parmenide rimane un presentimento. Lo sguardo che vede crescere il deserto e che vede il senso autentico del deserto non appartiene al deserto.⁴ In questo sguardo l'ente, tutto l'ente, ogni ente, dal più umile al più solenne e grandioso, è originariamente unito all'essere. In questo sguardo a tutte le cose conviene la natura del sole, la cui esistenza continua a brillare anche quando la sera si sottrae ai nostri occhi. Gli abitatori del tempo hanno creato gli dèi e hanno creato l'invidia degli dèi: gli dèi sono invidiosi perché hanno tenuto per sé quell'unità all'essere che invece conviene ad ogni cosa. In questo sguardo ogni ente è eterno (αἰών, cioè ἀεί ὄν, unito senz'altro all'ἔστιν) e la variazione dello spettacolo del mondo, l'apparire della variazione è il sorgere e il tramonto, il mostrarsi e il nascondersi dell'eterno tutto solare.

Ma qui incomincia un altro discorso, altrove sviluppato: il discorso relativo all'ermeneutica dell'apparire dell'ente.⁵ Qui se ne può indicare soltanto la direzione, dicendo che la persuasione che il tempo sia evidente – la persuasione che il tempo appaia, che appaia la separazione dell'ente dall'essere – appartiene essa stessa all'alienazione essenziale in cui il tempo consiste. Gli abitatori del tempo credono che il tempo, il «quando le cose non sono», sia visibile, manifesto. Ma per essi è indubitabile che quando un ente, per esempio una casa, non è, non solo esso è diventato un niente, ma non appare nemmeno più: quando la casa è distrutta e non è più, essa non appare nemmeno più, nella misura in cui essa non è più. Ma ciò vuol dire che *sul fondamento dell'apparire noi non possiamo saper nulla* di ciò che, «diventando un niente», non appare più. «Distruggendosi» e «diventando un niente», la casa esce dall'apparire, e quindi l'apparire, come tale, non mostra nulla, non dice nulla di ciò che accade all'ente che è uscito dall'apparire. Dunque l'essere stata un niente (quando la casa non è ancora) e il ritornare un niente (quando la casa non è più) non può apparire; la nientità nell'ente, cioè il tempo, non è qualcosa che appare, non è un contenuto «fenomenologico». La persuasione che il tempo appaia è dunque il risultato di un'ermeneutica dell'apparire che, sul fondamento della volontà che l'ente sia niente, vuole che la nientità dell'ente sia qualcosa di visibile, di manifesto, di evidente.

Al di fuori dell'alienazione essenziale, ciò che appare è l'ente, cioè l'immutabile, l'eterno. E l'eterno entra ed esce dall'apparire, come il sole – che brilla eterno – entra ed esce dalla volta del cielo. Quando l'ente esce dalla volta dell'apparire, l'apparire tace della sorte dell'ente che si nasconde (e il «quando» acquista un significato inaudito). Ma le Erinni della verità (Δίης ἐπίμοργοι) di cui parla Eraclito (fr. 94) raggiungono ciò che si nasconde e gli rammentano il suo destino: la

necessità, l'Ἀνάγκη che esso rimanga unito al suo essere.

Capitolo secondo

Tramonto del marxismo

Discussione con Lucio Colletti
e risposta semiseria a Paolo Rossi

1. Il metodo dialettico hegeliano e il marxismo

Anche il marxismo italiano va allontanandosi dalle proprie origini filosofiche, accentuando in modo sempre più deciso la tendenza, non recente, a costituirsi come scienza. In questo processo si rispecchia la distruzione della filosofia e del mondo che le corrisponde, che l'età della tecnica sta ormai portando a compimento. Una distruzione inevitabile, contro la quale non hanno alcuna efficacia le varie forme di nostalgia del passato. Nel marxismo italiano la liberazione del carico filosofico si distribuisce in settori che politicamente sono ancora tra di loro in tensione. È un sintomo del fatto che certe cosiddette divergenze «di fondo» all'interno del marxismo sono destinate a svanire (e non solo in Italia). La formazione di Lucio Colletti, ad esempio, è molto diversa da quella di Paolo Rossi ed è molto diversa la loro indipendenza dalle direttive culturali del Pci, e tuttavia il concetto che essi posseggono della funzione del sapere scientifico è sostanzialmente lo stesso. Per Colletti, la scienza è «l'unica forma di conoscenza reale – cioè falsificabile, come direbbe Popper».¹ Per P. Rossi, mentre «è del tutto lecito» non essere marxisti-materialisti, ² negare invece che la ragione coincida con la razionalità scientifico-tecnologica (e che la filosofia si riduca ad «una riflessione sulle forme della cultura o sui metodi e i risultati delle scienze»)³ non solo non è per niente lecito, ma è prova di «irrazionalismo» inconcludente e irresponsabile. E come Colletti avanza ampie riserve sulla consistenza teorica del pensiero di Marx (superiori, comunque, a quelle ch'egli crede di poter avere nei confronti di Popper o di Tarski), così Rossi dichiara di ritenere «del tutto lecito» il lavoro svolto dagli storici della scienza non marxisti e prende le distanze dalle *auctoritates* del marxismo. Per quanto poi riguarda il rapporto tra capitalismo e scienza, l'affermazione di Rossi che è «necessario far molta attenzione a non scivolare dalla polemica contro la scienza “capitalisticamente inquadrata” e quella contro la scienza *tout court*»,⁴ è una di quelle che possono essere sottoscritte da Colletti (e da tanti altri) senza cambiare una virgola.

Tuttavia, se Colletti e Rossi vanno per la stessa strada camminando vicini, e in mezzo a una gran moltitudine di gente, le preoccupazioni teoriche di Colletti sono del tutto estranee a Rossi. Nonostante l'assicurazione di aver scelto non già «la cronaca e il racconto», ma «l'intervento e la presa di posizione» rispetto ai «trent'anni di cultura italiana» ('45-75) presi in considerazione ne *Le idee e le lettere*, l'apparato teorico che in queste pagine di Rossi dovrebbe sorreggere tale intento è pressoché inesistente – a meno che Rossi sia convinto (mostrando di aver maturato una grossa dose di invidia per le

auctoritates del marxismo) che per intervenire e prendere posizione rispetto a una certa prospettiva culturale sia sufficiente far capire al lettore di non condividerla.

Nella sua *Intervista politico-filosofica* Colletti dice di trovarsi oggi in una situazione antinomica. Da un lato ritiene che «il principio fondamentale del materialismo e della scienza è il principio di non contraddizione». ⁵ Dall'altro lato, seguendo l'analisi marxiana del capitalismo, è convinto che il capitalismo sia una realtà contraddittoria, cioè una realtà che smentisce il principio di non contraddizione (d'ora in poi: p.d.n.c.). Poiché per Colletti «la scienza è il solo modo di apprendere la realtà, il solo modo di conoscere il mondo» (e «una filosofia che pretenda di darsi uno statuto a sé diverso da quello della scienza, è filosofia edificante cioè religione»), ⁶ è prevedibile che per lui l'uscita dall'antinomia potrà avvenire solo attraverso un riesame del secondo termine dall'antinomia. Ma Colletti dovrebbe innanzitutto prepararsi a riconoscere che *la costruzione stessa dell'antinomia*, quale è da lui effettuata, è ben lontana dal possedere quei requisiti di rigore concettuale che rendono autentica un'antinomia. Alla base di quella costruzione si trova la differenza che Colletti istituisce tra «opposizione reale» (la *Realopposition* di Kant, come quella, ad es., tra due forze che agiscono sullo stesso corpo, ma in direzioni opposte) e «opposizione (o contraddizione) dialettica». Contrariamente a questa seconda, la prima opposizione «non viola il principio di identità e di (non)-contraddizione ed è quindi compatibile con la logica formale». ⁷ Ci ritroviamo in presenza di un vecchio e perdurante modo di intendere la contraddizione dialettica: come negazione *sic et simpliciter* del p.d.n.c. Né i dialettici si sono dati molto da fare per dissipare questo equivoco. Tuttavia, che l'opposizione dialettica sia una violazione del principio di identità e di non contraddizione è qualcosa che non risulta nemmeno dal modo in cui Colletti presenta, in queste sue pagine, il concetto di contraddizione o opposizione dialettica. Egli incomincia col richiamare che tale opposizione «è tradizionalmente espressa dalla formula “A non A”». ⁸ Per dimostrare la sua tesi, Colletti avrebbe quindi dovuto mostrare che tale formula significa: «A è non A (*secundum idem*)»; oppure: «qualcosa è A e non A (*secundum idem*)». Nel *Versuch* kantiano ⁹ sul quale si appoggiano le considerazioni di Colletti si afferma infatti che, a differenza dell'«opposizione reale», l'«opposizione logica» (cioè la negazione del p.d.n.c.) «consiste nell'affermare e nel negare al tempo stesso qualcosa di una stessa cosa». Invece Colletti non segue questa via diretta e si preoccupa soprattutto di mettere in evidenza che l'«opposizione dialettica» è *relazione* degli opposti, impossibilità dell'uno di «stare senza l'altro e viceversa». ¹⁰ Correttamente, egli rileva che nell'opposizione dialettica ognuno dei due opposti è la

negazione dell'altro. «Esso è niente in sé e per sé, è *soltanto* la negazione dell'altro». «Ciascuno, per essere sé, implica quindi la relazione all'altro: cioè l'unità (l'unità degli opposti). E solo *all'interno* di questa unità è negazione dell'altro». ¹¹ E con questo è convinto di avere bell'e dimostrato che la contraddizione dialettica è negazione del p.d.n.c. È ovvio che i testi hegeliani offrono mille *pretesti* a questa interpretazione, ma il punto ora in discussione è il modo in cui l'essenza della dialettica resta trascritta in queste pagine di Colletti. Una trascrizione sostanzialmente inadeguata (come vedremo), che è ben lontana dal giustificare la coincidenza che Colletti intende stabilire tra «opposizione logica» e «opposizione dialettica».

Innanzitutto, dire che è all'interno della loro unità che gli opposti sono ognuno «negazione dell'altro» significa, appunto, *escludere* che all'interno di tale unità gli opposti *si identifichino*: significa che, nell'unità, l'uno *non* è l'altro. «*Per essere sé* implica la relazione all'altro»: ¹² ma ciò significa che, stando in relazione all'altro, *riesce ad essere sé*, riesce ad essere sé senza dissolversi nell'altro, riesce ad essere una *determinazione*. In questo senso, l'unità degli opposti (cioè la relazione all'altro) lungi dall'essere violazione del p.d.n.c., è addirittura la condizione trascendentale del costituirsi di tale principio – se tale principio è, primariamente, l'affermazione dell'esser sé da parte del determinato, e cioè del suo essere negazione dell'altro. All'interno dell'unità, gli opposti si oppongono, e non già si identificano: l'uno non è l'altro e cioè non accade che l'uno sia sé e *insieme* il proprio opposto. L'opposizione non è una violazione del p.d.n.c., ma è la stessa non-contraddizione. Si potrebbe allora supporre che per Colletti la violazione del p.d.n.c. sia costituita dal concetto stesso di «*unità* degli opposti»: anche se gli opposti sono opposti, la loro «*unità*» cancellerebbe l'opposizione e farebbe di ognuno il predicato dell'altro. Ma anche in questo caso si tratta di un vecchio equivoco, che neppure la sostanziale chiarezza del testo hegeliano è valsa a dissipare. Lasciando comunque per ora da parte questo testo va rilevato che nella trascrizione di esso compiuta da Colletti, l'«*unità*» degli opposti è giustamente intesa come sinonimo di «*relazione*» degli opposti; e *relazione* non significa *identità*. Dire che A riesce ad essere negazione di non-A solo in quanto è *in relazione* a non-A – e che al di fuori di tale relazione non riesce ad essere una siffatta negazione e anzi è un niente – *non* significa affatto che A riesce ad essere negazione di non-A solo in quanto è *identico* a non-A; cioè, ancora una volta, non significa negare il p.d.n.c. in quanto tale. Hegel non nega questo principio (e, in genere, la logica formale) *in quanto tale*, ma in quanto è concepito astrattamente, cioè come «*riflessione*» che stabilisce un nesso accidentale tra determinazioni intese come originariamente separate.

Ma Colletti, che si tiene sott'occhio il testo kantiano del *Versuch*, avrebbe potuto rendersi conto dell'irriducibilità dell'«opposizione dialettica» all'«opposizione logica» di cui parla Kant, proprio quando riporta ¹³ un passo delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, riferito a Platone,¹⁴ dove appare un concetto continuamente ricorrente negli scritti di Hegel: nella «vera dialettica», nel «movimento necessario dei concetti puri» i concetti *non si risolvono* «nel nulla», ma nell'«universale, che è appunto la loro unità». Nel testo kantiano, infatti, si dice che la «conseguenza dell'opposizione logica» è «nulla affatto», l'assolutamente niente: *nihil negativum irrepraesentabile* (che non va confuso, aggiunge Kant, con la conseguenza dell'«opposizione reale», col *nihil privativum repraesentabile*.¹⁵ E cioè, mentre il risultato del movimento, della contraddizione dialettica *non è* un nulla, non è l'«astratto nulla» (*das abstrakte Nichts*, come dice Hegel in un passo fondamentale dell'*Introduzione della Logica*),¹⁶ viceversa il risultato dell'«opposizione logica» è per Kant il *nihil negativum*. E se è molto difficile sostenere che l'*abstrakte Nichts* hegeliano (cioè l'astratto nulla in cui *non* si risolve, secondo Hegel, la contraddizione dialettica) differisca dal *nihil negativum* kantiano, è invece del tutto fuori discussione che per Hegel la contraddizione dialettica *non può* risolversi nel *nihil negativum*, che è il venir meno di ogni determinazione, e appunto per questo è *irrepraesentabile*; laddove il risultato della contraddizione dialettica è una «negazione determinata», una negazione cioè che «ha un contenuto» «superiore» e «più ricco» di quello da cui procede il movimento dialettico, e che è appunto l'unità di quel contenuto iniziale e del suo opposto. Con questo non si intende certamente assimilare l'opposizione dialettica all'«opposizione reale» del *Versuch*, ma si vuole mostrare che il concetto stesso di «opposizione logica» impedisce di assimilare quest'ultima all'«opposizione dialettica». E *non* intendo nemmeno sostenere che il risultato dell'«opposizione logica» sia il *nihil negativum irrepraesentabile*, come invece vorrebbe Bontadini (anch'egli debitore, su questo punto, nei riguardi di Kant), che qualche tempo fa ha discusso con me il problema ¹⁷ a un livello di approfondimento teorico che, certamente, oggi non è molto di moda ma che non può non interessare un pensatore come Colletti (e naturalmente qualche altro). L'erronea indentificazione di «opposizione logica» e «opposizione dialettica», sostenuta da Colletti, è in buona parte determinata da una ricostruzione del metodo dialettico hegeliano, che finisce con l'alterarne profondamente l'articolazione essenziale. Per Colletti, infatti, la contraddizione dialettica *consiste* nell'unità degli opposti. Senonché, la hegeliana unità degli opposti è sì il *risultato* del movimento dialettico, ma appunto per questo presuppone il *processo* di cui essa è risultato, che è accuratamente determinato da Hegel, ma

che nella ricostruzione di Colletti finisce col volatilizzarsi. Colletti ripete più volte che nella dialettica l'opposto è «niente in sé e per sé», ma non coglie l'implicazione fondamentale che questo concetto possiede nel testo hegeliano. Qui, la figura che corrisponde a tale «in sé e per sé» è *l'isolamento* in cui viene a trovarsi la determinazione in quanto contenuto dell'intelletto: l'intelletto, *astrae*, cioè separa, isola la determinazione dalle altre (ed è appunto *der abstrahierende und damit trennende Verstand*) e questo astratto – che in quanto tale è insieme «limitato», «finito» – vale per l'intelletto come «cosa che è e sussiste per sé» (*ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend*).¹⁸ Una determinazione è cioè «in sé e per sé» solo dal punto di vista *dell'intelletto*. Ora, questo contenuto astratto («finito») ha questa proprietà essenziale, di essere «il sopprimersi da sé» (*das eigene Sichaufheben*) e il «passare» (*Übergehen*) nel contenuto opposto.¹⁹

Questa autosoppressione del finito che lo fa passare nel suo opposto è la contraddizione dialettica. Ma la contraddizione dialettica *non è ancora*, come tale, il proprio risultato «positivo», cioè *l'unità degli opposti*. Il contenuto astratto sopprime il proprio starsene chiuso in sé e appare, «si esprime» come il proprio opposto: e chi, come lo scettico, si ferma a questo punto del processo dialettico – chi non esce dall'ottica dell'intelletto e dalle conseguenze da essa provocate – ha dinnanzi agli occhi questo *essere il proprio opposto*; «A è non-A»: questo è il contenuto che finisce con l'apparire all'interno dell'intelletto che ha separato A da ciò che è altro da A. E l'affermazione «A è non-A» è *certamente*, per usare l'espressione kantiana, un'«opposizione logica», una negazione cioè del p.d.n.c. Ma ciò che Colletti, come il suo maestro Della Volpe e tanti altri (e oggi più di ieri), non riesce a scorgere è che questa «opposizione logica», lungi dall'essere l'essenza della realtà, è per Hegel il contenuto inadeguato che sta dinnanzi al pensiero che, in quanto intelletto, non riesce a cogliere quell'essenza. Per Hegel il contraddirsi (l'«opposizione logica», la negazione del p.d.n.c.) *non* è l'essenza della realtà, ma è l'essenza dell'intelletto (anche se l'intelletto è convinto – isolando la determinazione del suo opposto – di essere l'unica difesa valida contro la contraddizione), ossia è l'essenza dell'atto che isola ciò che è unito e che pertanto altera l'essenza della realtà. L'«opposizione logica» è il prodotto dell'intelletto «che persiste nelle sue separazioni» (*der in seinen Trennungen beharrt*), non della ragione. Non solo, ma, per Hegel, la contraddizione prodotta dall'intelletto astratto possiede – sin tanto che si mantiene all'interno dell'intelletto – la caratteristica attribuita da Kant all'«opposizione logica»: di avere come risultato il *nihil negativum irrepraesentabile*, «il vuoto e astratto niente». ²⁰ La distinzione hegeliana tra il momento «negativo razionale» e quello «positivo

razionale» del metodo dialettico è dovuta appunto alla circostanza che, nel primo momento, il risultato della dialettica è «la mera negazione», ²¹*das Nichts zum Resultate* ²² La «mera negazione», *die Null, das abstrakte Nichts* è cioè il risultato della dialettica, in quanto trattenuta all'interno dell'intelletto e in quanto così trattenuta essa è, appunto «scetticismo»; nel momento «positivo razionale», invece, «la dialettica ha un risultato positivo», perché il suo verace risultato non è il vuoto e astratto niente»,²³ cioè quel vuoto e astratto niente, quel *nihil negativum irrepraesentabile* che è appunto il risultato negativo della contraddizione dialettica astrattamente isolata dal suo sbocco nell'unità «speculativa» degli opposti. La determinazione è ciò che si contraddice, *das sich Widersprechende*, solo in quanto è separata dalle altre determinazioni: tutti coloro che, come Colletti, identificano la hegeliana unità degli opposti alla negazione del p.d.n.c. sembra non vogliano prendere atto che, per Hegel, *il contraddicentesi si risolve: das sich Widersprechende sich auflöst*,²⁴ la contraddizione *si toglie*, ed è questo *togliimento* a porsi come il *risultato* del processo dialettico. Dire che «*das Widersprechende sich auflöst*» significa che il momento in cui il pensiero si contraddice sbocca nel momento in cui il pensiero non si contraddice più. Ma in questo secondo momento il pensiero non si contraddice più non già perché il contraddicentesi si dissolve nel puro vuoto del *nihil negativum* (*das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst*), ma perché «si risolve nella negazione del proprio contenuto particolare» .²⁵ Ciò in cui la contraddizione, togliendosi, sbocca è la negazione della determinazione astratta, della determinazione in quanto astratta (e che in quanto astratta si contraddice e in quanto si contraddice si risolve): *die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst* (la «cosa determinata» è il «finito», la cui peculiarità è di «sopprimersi»); sì che questo sbocco, questo «risultato» *in cui la contraddizione si toglie* è un «nuovo concetto» che contiene e il contenuto (la determinazione) che era stato separato, e «la negazione», «l'opposto» di quel contenuto, e quindi «è l'unità di quel contenuto e del suo opposto»: *ist die Einheit seiner* [cioè del contenuto precedentemente isolato] *und seines Entgegengesetzten*. ²⁶ Ma, appunto, questa «unità degli opposti» non è la contraddizione, ma è ciò in cui la contraddizione *si risolve, si toglie*, e quindi tale unità, lungi dal poter essere assimilata alla negazione del p.d.n.c., cioè alla figura kantiana dell'«opposizione logica», è lo stesso *principio* di non contraddizione – *principio* della negazione del contraddirsi – nel suo significato concreto, ossia è il significato concreto e non astrattamente intellettuale del p.d.n.c. Proprio perché l'unità degli opposti è il *risultato del risolversi* della contraddizione, in tale unità gli opposti si costituiscono *come opposti*; e la loro unità non è un *subjectum* di cui essi sarebbero predicati *sub eodem*, ma è *quell'unità in cui consiste lo*

stesso p.d.n.c., il quale può essere *esclusione* dell'identità di A e non-A solo in quanto mantiene sia A sia non-A *all'interno* dell'atto unitario dell'esclusione. La formula «A non A» non è dunque, come ritiene Colletti, l'espressione dell'«unità degli opposti», ma è l'espressione della contraddizione in cui consiste il momento negativo razionale della dialettica (e in questo caso la formula suona anzi: «A è non A»). La formula che esprime l'«unità degli opposti» è invece «A *non* è non A» – dove A è la determinazione ormai tolta dal suo isolamento, non-A è la negazione determinata di A, e il «non è» esprime la relazione tra A e non A come il risultato del *risolversi*, cioè del togliimento della contraddizione in cui A (in quanto isolato) è non A.

Il testo hegeliano al quale ci siamo riferiti²⁷ è tra i più importanti e decisivi, ma è anche indubbio che gli scritti di Hegel forniscono miriadi di occasioni a quanti vedono in Hegel un sostenitore della contraddittorietà del reale. Costoro non si rendono conto che Hegel non ha negato il p.d.n.c. e la logica formale in quanto tali, ma *il loro concetto astratto*, il loro essere elaborati all'interno dell'intelletto. «Nella logica speculativa – avverte infatti Hegel – è contenuta [contenuta!] la mera logica dell'intelletto, che può essere agevolmente ricavata da quella: non si deve far altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale»,²⁸ l'elemento costituito cioè dalla coscienza e dal contraddirsi delle determinazioni isolate della logica formale, e dal togliimento di tale contraddirsi, costituito appunto dalla «razionalità» come unificazione di tali determinazioni. A proposito delle quali «non si deve disconoscere» (so *ungerecht es ist zu verkennen*) «che esse forniscono un materiale essenziale [*wesentliches Material*] per il pensare razionale [*für das Denken der Vernunft*]». ²⁹ Le forme logiche (ad esempio il principio $A = A$) sono «forme morte», perché «come determinazioni fisse [cioè fissate dall'intelletto] cadono una fuori dell'altra», perché «non vengono tenute assieme in una unità organica»; e quindi questa loro unità le rende «vive», è la loro «concreta unità vivente» (*lebendige konkrete Einheit*), lo stesso loro «contenuto sostanziale», la loro «ferma base e concrezione» (*feste Grundlage und Konkretion*); e la «ragione logica» (cioè il «positivo razionale») è appunto il «sostanziale e il reale che unisce assieme, in sé [*in sich zusammenhält*] tutte le determinazioni astratte [cioè, in relazione al contesto, tutte le «forme logiche»], ed è la loro schietta e assolutamente concreta unità». ³⁰ Ad esempio, ³¹ l'identità di ogni cosa, espressa dal principio di identità, «non ha verità alcuna» qualora sia separata dalla diversità; ma coloro che contrappongono così astrattamente l'identità e la diversità «non vedono che appunto qui dicono già che *l'identità è un diverso*; poiché dicono che *l'identità sia diversa* dalla diversità ». ³² Separata dalla diversità, l'identità (che dovrebbe essere *solo* identità) si contraddice e appare come diversità;

e questa contraddizione – provocata dalla separazione che rende l'identità una «determinazione unilaterale» – è tolta «nell'unità dell'identità colla diversità», in cui non vien posto come falso che ogni cosa sia identica a sé, ma che sia identica a sé senza essere *insieme* diversa da ogni altra.

È dunque in questo contesto che va intesa l'affermazione hegeliana del libro II della *Scienza della logica*: «Tutte le cose in sé stesse sono contraddittorie», sulla quale Colletti ritorna anche in questa sua *Intervista*, come sulla prova più evidente che la logica hegeliana è la negazione pura e semplice del p.d.n.c. Senonché questa affermazione ha lo stesso significato di quella che compare nel *Zusatz* del § 81 dell'*Enciclopedia*: «Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime sé medesimo». «*Ogni finito*», ossia ogni determinazione astrattamente assunta dall'intelletto «come cosa che è e sussiste per sé» è un «sopprimersi», cioè un contraddirsi. Nella stessa «Nota» che si apre con l'affermazione della contraddittorietà di tutte le cose Hegel chiarisce il senso di questa affermazione dicendo appunto che «*le cose finite* consistono in generale nell'essere contraddittorie in sé stesse» (corsivo mio):³³ ancora una volta si tratta di comprendere che tutte le cose sono in sé contraddittorie *in quanto cose finite*, cioè in quanto contenuto astratto dell'intelletto. Il testo hegeliano aggiunge che l'«orrore» che l'intelletto prova per la contraddizione dipende dal fatto che l'intelletto «si ferma alla considerazione unilaterale della *risoluzione* della contraddizione, *nel nulla*, e non conosce il lato positivo della contraddizione», cioè il suo essere l'«attività assoluta» che risolve il contraddirsi nell'unità degli opposti (l'«attività assoluta» del pensiero che risolve in sé, in quanto ragione, il contraddirsi che gli compete in quanto intelletto). Giacché – ci riferiamo sempre alla stessa «Nota» – «il pensare speculativo» (la ragione) «tien ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso» «non già nel senso, come invece avviene per la rappresentazione [cioè per l'intelletto] *che si lasci dominare [beherrschen] dalla contraddizione* e a cagion di questa lasci che le sue determinazioni si risolvano solo in altre, oppure nel nulla». Il pensare speculativo «tien ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso», nel senso che, in tale pensiero, l'esistente estende la propria determinazione positiva «fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa e tener ferma l'una nell'altra», in modo da avere «in lui stesso» la contraddizione, e cioè in modo da essere quell'«unità vivente» degli opposti, che, *come togliimento* della contraddizione, «*domina*» la contraddizione e non «soccombe nella contraddizione [*geht in dem Widerspruche zugrunde*]». «Quando invece un esistente non può nella sua determinazione positiva estendersi fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa e tener ferma l'una nell'altra, non può cioè

avere in lui stesso la contraddizione, allora esso non è l'unità vivente stessa, non è fondamento o principio, ma soccombe nella contraddizione». ³⁴ L'«astratta identità» soccombe nella contraddizione perché non è il «positivo [che] è in se stesso la negatività». L'«unità vivente» non si lascia dominare dalla contraddizione, perché «contiene in sé la contraddizione ed è propriamente questa forza, di comprendere e sostenere in sé la contraddizione [*den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten*]». ³⁵ La ragione «tien ferma», «domina», «abbraccia in sé» la contraddizione e non soccombe ad essa, appunto perché il contraddicentesi non si risolve e dissolve nel nulla, ma si risolve *nel togliimento* della contraddizione, cioè in quella unità degli opposti che *contiene* o abbraccia in sé, *come tolta, negata*, la loro separazione e quindi la loro contraddizione. Questa unità degli opposti è «vitale», perché, come «contenuto determinato»³⁶ *in cui* la contraddizione è tolta, è la «forza» di «sostenere in sé», cioè nel proprio atto di togliimento, la contraddizione, è la forza di mantenerla come tolta. Crede di riuscire Colletti a trovare un pensatore che abbia riconosciuto più a fondo il significato del p.d.n.c. – tale principio essendo appunto, nel suo significato concreto, quella «forza» che contiene e sostiene in sé la contraddizione senza soccombere ad essa e dominandola. È chiaro quindi che quando Hegel afferma che la contraddizione «è la radice di ogni mutamento e vitalità», che «qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione» ³⁷ e anzi che «il moto è la contraddizione stessa come esistente», ³⁸ egli mostra il modo in cui si costituisce la realtà in quanto essa è un *finito*, cioè contenuto dell'intelletto separante. Il «moto» di cui Hegel parla in questo passo non è altro cioè che quell'«autosoppressione» e quel «passaggio nell'opposto» da parte del finito (cioè della determinazione astrattamente separata), di cui egli parla nel § 81 dell'*Enciclopedia* e che sono appunto il movimento del contraddirsi. Certo, la contraddizione è *esistente*, ma le difficoltà in cui attualmente Colletti si trova derivano anche dal fatto che egli sembra dimenticare che per Hegel l'esistenza è sempre all'interno del pensiero, e se da un punto di vista «aristotelico» – qual è quello in cui Colletti vorrebbe porsi – si deve certamente escludere che l'esistente, il reale, sia contraddittorio, da quello stesso punto di vista, per altro, non si esclude l'esistenza del pensiero che si contraddice, cioè non si esclude l'esistenza della contraddizione in quanto questa è il contenuto del pensiero contraddicentesi. Appunto in quanto è siffatto contenuto, la contraddizione, per Hegel, può e anzi deve essere esistente. La realtà non è autocontraddittoria – questo è quanto il p.d.n.c. esige –, ma il pensiero che si contraddice è reale, sì che se la contraddizione è impossibile, in quanto considerata come realtà in sé indipendente dal pensiero, essa è invece il contenuto necessario di

ogni pensiero che ancora non sia diventato l'«idea, eterna in sé e per sé», che «si attua, si produce e gode se stessa eternamente come spirito assoluto» –,³⁹ cioè è il contenuto necessario di ogni pensiero del finito.

Ma, propriamente, il punto di vista in cui si pone Colletti è appunto quello dell'intelletto astratto, che assume come positive e reali le determinazioni solo in quanto si mantengono reciprocamente irrelate, indifferenti, indipendenti. L'«opposizione reale» di cui parla Kant differisce infatti dall'«opposizione dialettica», perché, al contrario di quanto accade in quest'ultima – dove gli opposti «sono niente in sé e per sé» –, in essa ognuno degli opposti è un positivo che «sussiste per sé» e «non ha bisogno di riferirsi all'altro».⁴⁰ Mentre Hegel afferma la realtà della contraddizione e l'irrealtà della cosa finita, si deve sostenere (in base al p.d.n.c.) l'irrealtà della contraddizione e la realtà della cosa finita nella sua indipendenza e separazione dalle altre cose. Questo modo di considerare la contraddizione dialettica, era *perfettamente noto* allo Hegel, che nel *Zusatz* del § 81 dell'*Enciclopedia* osserva che «la dialettica è considerata ordinariamente come un'arte estrinseca, la quale mediante l'arbitrio porta la confusione tra i concetti determinati [ossia tra i concetti che l'intelletto ha delle cose finite], e introduce in essi una semplice *apparenza di contraddizione*: cosicché [in questo modo «ordinario» di considerare la dialettica – che è poi il modo dell'intelletto] non queste determinazioni [ossia questi contenuti dei concetti astratti dell'intelletto], ma questa apparenza è un niente e, per contrario, la determinazione dell'intelletto è il vero» – appunto come, per Colletti, sono il vero le cose reali finite tra le quali sussiste un'«opposizione reale». Per Hegel, invece, non è la contraddizione che appare ad essere un niente, bensì le determinazioni finite dell'intelletto. E questa non è, come ritiene Colletti, una «distruzione» delle cose in quanto cose, ma delle cose in quanto finite, cioè, secondo Hegel, delle cose in quanto contenuto dell'intelletto. Dire che «il finito è l'opposizione contraddicentesi in sé stessa» e che quindi il finito «non è»,⁴¹ non significa per Hegel che l'ente è niente, ma che l'ente è niente (ossia è quell'opposizione contraddicentesi che lo fa essere un niente) perché l'intelletto lo isola dagli altri enti e lo tratta «come cosa che è e sussiste per sé». Con questo non si intende che il pensiero di Hegel si mantenga al di fuori del *nichilismo* (cioè del *porre l'ente come un niente*): da tempo i miei scritti vanno mostrando *in che senso* (in un senso comunque abissalmente diverso da quello presente in Nietzsche e Heidegger) la storia *intera* dell'Occidente è la storia del nichilismo.⁴² Si intende dire invece che il nichilismo va cercato in un sottosuolo infinitamente più profondo di quello in cui intende portarsi Colletti: un sottosuolo dove le radici del pensiero di Aristotele e del pensiero di Hegel, del p.d.n.c. e della dialettica, diventano una *medesima cosa*.

Concludiamo questo primo punto. Il tentativo di Colletti di far coincidere l'«opposizione logica» (la violazione del p.d.n.c.) con l'«opposizione dialettica» fallisce perché trascura l'articolazione concreta del metodo dialettico, dove l'«unità degli opposti» è il *togliimento*, la *negazione* della contraddizione provocata dalla separazione della determinazione da parte dell'intelletto astratto. *Tuttavia*, è appunto la persuasione che il concetto hegeliano di unità degli opposti sia inaccettabile, in quanto negante il p.d.n.c., che spinge Colletti ad adottare il punto di vista dell'intelletto (che oggi, come ai tempi di Hegel, è il punto di vista della scienza) e cioè la prospettiva nella quale le «cose» reali esistono indipendentemente le une dalle altre, non hanno bisogno di riferirsi alle altre e le opposizioni in cui vengono a trovarsi fra loro sono «opposizioni reali», cioè relazioni accidentali («riflessive», direbbe Hegel) rispetto al sussistere in sé delle cose. Immettere una «cosa» nell'opposizione dialettica significa, per Colletti, dissolverla come cosa reale, renderla un niente («Dov'era la cosa è ora subentrata la *contraddizione logica*»).⁴³ Orbene la fondazione di questa tesi può essere di due tipi differenti:

1. Si assume come *assioma* che per la cosa reale la relazione alle altre cose è accidentale, cioè che la cosa è reale appunto perché indipendente da ogni relazione con altre cose – si assume cioè *immediatamente* il punto di vista dell'intelletto.

2. Si accerta l'insostenibilità del principio hegeliano per il quale la cosa esiste solo in quanto è in relazione al suo opposto; *sulla base* di questo accertamento si conclude che la cosa reale è ciò che esiste indipendentemente dalle altre cose – si assume cioè *mediatamente* il punto di vista dell'intelletto. Questo secondo tipo di fondazione rispecchia l'effettivo sviluppo storico che coinvolge anche il marxismo: il fallimento della «ragione» hegeliana, in quanto pretende porsi come superamento dell'intelletto, lascia sul campo di lotta soltanto l'intelletto; e in posizione vincente. Ma il fallimento della «ragione» hegeliana è il fallimento dell'ultimo grande tentativo della filosofia di porsi come *epistème*, cioè come organismo di *nessi necessari* tra le determinazioni del mondo. La distruzione, che la scienza sta portando a compimento, della filosofia in quanto *epistème* e «verità definitiva» è distruzione di ogni necessità, cioè innanzitutto, della necessità dell'organismo di nessi in cui l'*epistème* vuol consistere. Da tempo nei miei scritti si va mostrando che la distruzione dell' *epistème* da parte della scienza moderna è *inevitabile* e che questa inevitabilità è determinata non già da una differenza qualitativa, essenziale, tra l'*epistème* e la scienza moderna, ma dalla stessa essenza storica dell'*epistème*. A questa essenza storica appartiene il destino della propria autodistruzione. La scienza moderna è il risultato dell'autodistruzione inevitabile dell' *epistème*. Ma il senso autentico di

questo processo di autodistruzione sfugge ancora alla coscienza posseduta dalle stesse forze che portano a compimento tale processo; rimane nascosto ancora nel loro inconscio. Ciò che per lo più viene alla superficie della loro coscienza o è il semplice fatto della distruzione dell' *epistème* da parte della scienza – cioè è la distruzione nel suo aspetto più casuale, più debole, più evitabile –, oppure è una pseudofondazione dell'inevitabilità della distruzione, tale cioè che non riuscendo a cogliere il fondamento autentico della distruzione (e quindi non avvertendo nemmeno che questa distruzione è l'*autodistruzione* dell'*epistème*), non si trova pertanto in condizione di liberarsi di un avversario – la filosofia in quanto *epistème* – che, per altro, *in sé* è già stato condotto al proprio tramonto dalla scienza moderna. *In sé* il processo di autodistruzione è inevitabile; ma questo processo non prende ancora coscienza del contenuto concreto della propria inevitabilità, sì che, *per sé*, tale processo si presenta come una critica del sapere tradizionale, che *può* essere ancora neutralizzata, disarmata da tale sapere. (E questa disequazione tra l'*in sé* e il *per sé* non si restringe al rapporto tra *epistème* e scienza moderna, ma si allarga al rapporto tra civiltà tradizionale e civiltà della tecnica). Naturalmente, anche la critica di Colletti alla dialettica hegeliana rientra in questa struttura. Giacché egli assume il punto di vista dell'intelletto – e cioè della scienza – in base a una critica «ingenua» (cioè inadeguata alla critica *in sé*) dell'opposizione dialettica.

2. Il capitalismo come contraddizione dialettica e il fallimento dell'epistème marxista

Ma ritorniamo all'articolazione centrale del discorso di Colletti. I conflitti di forze, le lotte tra tendenze contrastanti, gli urti di interessi opposti sono *reali* perché non sono «opposizioni dialettiche» – ciò che viola il p.d.n.c. non può esistere –, ma sono «opposizioni reali». Il «dramma del marxismo» per Colletti deriva dal suo rapporto con la scienza. La quale «si serve del principio di non contraddizione» come del suo «principio fondamentale» e allontana da sé ogni forma di dialettica. Se il marxismo non vuol farsi togliere di mezzo dalla scienza, e vuol essere esso stesso scienza, deve liberarsi dalla dialettica, la quale crede che la violazione del p.d.n.c. possa diventare realtà. Ma liberarsi dalla dialettica non significa annullare le lotte e i conflitti reali; perché essi non sono opposizioni dialettiche, ma reali. Marxist come Engels, Plechanov, Lukács, Lenin, Mao, Korsch, Luperini non l'hanno capito e quindi Colletti viene sostanzialmente ad allinearsi alla posizione di quei marxisti – «materialisti», ma non «materialisti dialettici» – che, come W. Harich, K. Ajdukiewicz, G. Klaus e naturalmente G. Della Volpe, non hanno confuso l'opposizione dialettica con quella reale e hanno contribuito a «sfatare» «il vecchio luogo comune metafisico (sebbene sia la metafisica che si porta sul groppone il movimento operaio) che, senza dialettica, non vi è lotta né movimento, ma solo l'inerzia e l'immobilità della morte».⁴⁴ Senonché mentre costoro ritengono di avere operato una chiarificazione teorica che consente senz'altro al marxismo di «continuare a parlare di conflitti e di *opposizioni oggettive*, senza, per questo, esser costretto a dichiarare guerra al principio di non contraddizione e a mettersi così in rotta con la scienza»,⁴⁵ Colletti ritiene invece che proprio quella chiarificazione metta di fronte ad una *antinomia* dalla quale non vede ancora come la teoria materialistica possa uscire. «Leggendo e rileggendo» il *Capitale*, Colletti si è infatti convinto che per Marx le opposizioni capitalistiche sono contraddizioni dialettiche e non «opposizioni reali».⁴⁶ Poiché questa circostanza fa «entrare in crisi tutto il discorso»⁴⁷ precedentemente condiviso dal Colletti dell'avolpiano, è chiaro che questo teorema di Marx è recepito da Colletti come qualcosa contro cui egli non sa muovere alcuna obiezione, cioè che, almeno al presente, egli non vede come non si possa condividere (sebbene lasci aperta la porta a una revisione possibile: «Non dico che [Marx] avesse necessariamente ragione»). Ed ecco l'antinomia. Se il materialismo esclude che la realtà sia contraddittoria, d'altra parte il capitalismo è

per Marx una realtà e, insieme, una «contraddizione dialettica»; quindi, visto il modo in cui Colletti intende tale contraddizione, Marx affermerebbe l'esistenza di quella *realtà contraddittoria*, e pertanto inesistente, che è appunto il capitalismo. Debbo dire che se il «dramma» del marxismo è tutto qui, Colletti può rallegrarsi, perché gli si potrà dare una mano per farlo uscire «seriamente»⁴⁸ dall'antinomia in cui egli si trova. Ma procediamo con ordine.

Innanzitutto, la formulazione stessa che Colletti fornisce dell'antinomia non è perentoria: da un lato «non c'è dubbio»⁴⁹ che per Marx la contraddizione del capitalismo è dialettica ed è altrettanto indubbio che la scienza esclude «l'idea di una realtà contraddittoria»; d'altra parte, limitatamente alla realtà del capitalismo, «Marx era convinto della validità di questa idea. Non dico che avesse necessariamente ragione – aggiunge Colletti – . Non mi sento ancora in grado di affermare se l'idea di una realtà capovolta [= contraddittoria] sia compatibile o meno con una scienza sociale».⁵⁰ Quindi: «Non posso rinunciare»⁵¹ alla scienza, cioè al principio che la realtà non è contraddittoria; e, insieme, «non mi sento ancora in grado di affermare»⁵² se l'idea di una realtà contraddittoria «sia compatibile o meno» con la scienza. La negazione del p.d.n.c. è incompatibile e forse è incompatibile con la scienza. Insomma, Colletti non sa ancora che cosa pensare del p.d.n.c. E, per il suo discorso, le conseguenze sono rilevanti, perché il suo rifiuto dell'«opposizione dialettica» in forza dell'«opposizione reale» si basava esclusivamente sulla convinzione che la prima, a differenza della seconda, implica la negazione del p.d.n.c. È vero che, secondo Colletti, mentre per il materialismo dialettico il capitalismo è una realtà contraddittoria perché la realtà è contraddittoria in quanto realtà, per Marx, invece, il capitalismo è una realtà contraddittoria «perché è una realtà capovolta, invertita, a testa in giù»;⁵³ ma poiché nel discorso di Colletti questi ultimi aggettivi non fanno altro che dei sinonimi di «contraddittorio», dire che per Marx il capitalismo è una realtà contraddittoria perché esso è una realtà contraddittoria, significa dire con una certa ridondanza che mentre per il materialismo dialettico *tutta* la realtà è contraddittoria, per Marx lo è solo *una parte* della realtà. «Per Marx la contraddizione è il tratto specifico del capitalismo, la caratteristica o la qualità che lo individua e particolarizza non solo rispetto a tutte le altre forme di società, ma rispetto a tutti i fenomeni del cosmo».⁵⁴ Ma la differenza tra questo strano Marx e ciò che Colletti chiama «materialismo dialettico» non riesce a stare in piedi, perché i *rapporti* che il tutto intrattiene con le parti, o una parte con le altre parti (si pensi ad es. al concetto marxiano di ricambio organico tra uomo e natura, o al rapporto che il capitalismo possiede con le società che lo precedono e con quelle che

lo seguono), fanno sì che se una parte è una realtà contraddittoria, è contraddittorio anche il tutto della realtà. Vorrei dire a Colletti che è necessario approfondire il senso di quel p.d.n.c. che egli tratta come qualcosa di assolutamente scontato. Appunto da questo approfondimento prendono le mosse le indagini contenute in *Essenza del nichilismo*.

E veniamo alle pagine dove Colletti costruisce determinatamente la propria situazione antinomica. Incomincia col rilevare, giustamente, che per Marx l'alienazione e il feticismo non sono soltanto «modi difettosi» della logica hegeliana o della interpretazione che la *Vulgäroekonomie* fornisce della realtà, ma sono innanzitutto determinazioni della realtà stessa. Marx parla della «reificazione», del «rovesciamento», della «follia completa», del capitale come capitale produttore di interesse» 55 e non semplicemente del capitale come oggetto dell'economia borghese. Per questo motivo Colletti crede di imbattersi in un Marx bifronte, che da un lato si presenta come continuatore della scienza economica e intende descrivere le «leggi naturali dell'economia capitalistica» in quanto «tendenze operanti ed effettuanti con bronzea necessità» e, dall'altro lato, giunge a qualificare come «alienazione» e «feticismo» queste stesse «leggi naturali». Se si fa leva su Marx scienziato si vanifica la possibilità della rivoluzione (cioè del rovesciamento della alienazione); se si fa leva su Marx filosofo si vanifica la scientificità del progetto rivoluzionario.

Il secondo passo principale del discorso di Colletti consiste nel mostrare che l'«alienazione» della realtà capitalistica è, nel testo marxiano, «contraddizione dialettica». A tal fine – in contrasto con la sua precedente convinzione dell'avolpiana che le contraddizioni del capitalismo sono «opposizioni reali» «senza contraddizione» – egli tenta di mostrare che quelle contraddizioni sono «contraddizioni dialettiche nel senso pieno della parola» (e, invero, ha soprattutto da convincere se stesso, perché nel materialismo dialettico è sempre stato fuori discussione che quelle fossero contraddizioni dialettiche, anche se nei rappresentanti più consapevoli, come Lukács, ciò non equivaleva affatto ad una astratta negazione del p.d.n.c.). Soprattutto in questo tentativo viene in luce la debolezza del discorso di Colletti (comunque è con questo tipo di «debolezze» che vale la pena di discutere). Perché le contraddizioni del capitalismo che Colletti mette in evidenza, oltre a non essere «opposizioni reali senza contraddizione» nel senso dell'avolpiano, non sono nemmeno «contraddizioni dialettiche nel senso pieno della parola», cioè sono qualcosa di profondamente diverso – si badi: nella stessa esposizione di Colletti! – da ciò che in queste stesse sue pagine egli aveva definito come «contraddizione dialettica». Voglio dire che la definizione di «contraddizione dialettica» presente nelle pagine 66-69 è qualcosa di

completamente diverso dalla «contraddizione dialettica» che nelle pagine 103-112 Colletti indica come il tipo di contraddizione in cui per Marx consiste la contraddizione del capitalismo. Qualcosa di completamente diverso che invece Colletti tratta come qualcosa di assolutamente identico. Prima di giustificare questa nostra affermazione seguiamo da vicino lo sviluppo delle sue argomentazioni.

Egli prende le mosse dal modo in cui Marx fonda la possibilità della crisi economica. Tale possibilità è determinata dalla separazione del denaro dalla merce, che consente di vendere senza contemporaneamente ricomprare o senza ricomprare sullo stesso mercato in cui si è venduto. L'opposizione di compera e di vendita scinde la loro «unità interna» (scinde «l'identità immediata presente nel dare in cambio il prodotto del proprio lavoro e nel prendere in cambio il prodotto del lavoro altrui»).⁵⁶ Poiché i due «momenti», che vengono ad opporsi e a rendersi reciprocamente indipendenti, «internamente non sono indipendenti perché si integrano reciprocamente»,⁵⁷ se l'opposizione (e progressivo distacco) di ciò che è «internamente» unito «prosegue fino a un certo punto», allora «l'unità si fa valere con la violenza, attraverso ad una crisi». ⁵⁸ È a proposito di questa scissione dell'unità interna che Colletti rileva come «la separazione tra merce e denaro sia per Marx una *contraddizione dialettica* di opposti che si integrano reciprocamente» e che, peraltro, «questa contraddizione si sviluppa tra opposti “reali”, cioè *indipendenti* l'uno dall'altro». ⁵⁹ Colletti si rende conto che questo secondo suo rilievo sembra negare tutto quanto egli ha precedentemente sostenuto sulla differenza tra «opposizione reale» e «opposizione dialettica»; ma l'incoerenza effettiva del discorso di Colletti, che metteremo in chiaro più avanti, *non* è questa di cui egli intende mostrare l'apparenza. Il punto sul quale egli concentra l'attenzione – e sul quale intanto lo seguiremo – è che gli opposti reali che «si separano» (*sich zertrennen*) e si rendono reciprocamente indipendenti sono peraltro «inseparabili» (*untrennbar*) – come scrive Marx in un passo del vol. II delle *Teorie sul plusvalore*. Ma anche il passo summenzionato del *Capitale* parla di un rendersi «indipendenti», da parte di momenti che «internamente non sono indipendenti». Senonché il testo di Marx non riflette esplicitamente sullo statuto logico di questa figura – la separazione dell'inseparabile – (e tuttavia, come si vedrà in seguito, la usa in modo ben determinato); e Colletti assume questa figura nella sua immediatezza linguistica e si accontenta di stabilire, senza interpretare questa immediatezza, che per Marx il capitalismo consiste nella separazione dell'inseparabile e che questa separazione è la realtà contraddittoria che non si vede come possa (ma chi sa, forse potrebbe) conciliarsi col p.d.n.c. Colletti non sembra avvedersi che, *formulato in*

questo modo, il concetto di separazione dell'inseparabile (che pure allude ad uno dei luoghi più profondi ed essenziali del pensiero filosofico) è il concetto di un circolo talmente quadrato da costringere senz'altro a concludere, *scavalcando ogni pausa antinomica*, che il capitalismo... *non esiste!*

L'inseparabile è infatti ciò la cui separazione è impossibile. Colletti aggiunge che «in quanto si sono separati» gli inseparabili «hanno preso realtà»; «ma in quanto sono inseparabili, essi sono diventati reali, indipendenti l'uno dall'altro, pur non essendolo veramente». ⁶⁰ Che è come dire: «Son diventati reali, pur non essendo veramente reali»; «son diventati reali, pur non essendo diventati reali»: un discorso che, oltre a non piacere a un uomo di scienza, o a chi preferisce «incorrere nel pericolo del neopositivismo» piuttosto che in quello dell'idealismo spiritualista, ⁶¹ non piacerebbe nemmeno ai deprecati dialettici. Il modulo linguistico dell'«in quanto» («in quanto si sono separati», «in quanto sono inseparabili»), qui non serve a dirimere la contraddizione, ma ad affermarla, perché esso non mostra i due aspetti diversi del medesimo ai quali convengono i predicati contraddittori, ma mostra appunto «semplicemente» i due predicati contraddittori («separati», «inseparabili»). Le cose non vanno diversamente per le altre formule che Colletti fa seguire: gli opposti «si son fatti reali come cose pur non essendo cose», «sono entità di per sé irreali seppur reificate». Il «di per sé» significa che queste «entità» non sono irreali provvisoriamente, casualmente, accidentalmente, semplicemente di fatto (sì che, essendo così irreali abbiano la *possibilità* di diventare reali), ma che sono «irreali nella loro essenza», qualcosa che *non può* realizzarsi, «irrealizzabili»; sì che le espressioni di Colletti significano: «È diventato cosa ciò che non può essere una cosa», «ciò che è impossibile che si realizzi si è realizzato». Questo Marx di Colletti, affermando che gli opposti «sono entità di per sé irreali seppur reificate» vuol dire che questa reificazione è il «prodotto dell'alienazione» capitalistica; ma in effetti ciò che è inevitabilmente alienato è innanzitutto questo tentativo di descrivere l'alienazione capitalistica. Descritto in questi termini, non è il caso di perdere del tempo col capitalismo: esso è del tutto inesistente. Inteso nel modo in cui Colletti prospetta il concetto di separazione dell'inseparabile, il capitalismo è un circolo quadrato profilato così nettamente da non consentire alcuna sosta nella situazione antinomica (una sosta che avrebbe lo scopo di stabilire se per caso non si riesca a scoprire che il circolo è quadrato) e da sollecitare la sua immediata assegnazione al regno dei fantasmi. Dire che nel capitalismo l'inseparabile viene separato, potrà forse essere qualcosa che (come ritiene Colletti) differenzia Marx dal materialismo dialettico, ma poiché è senza scampo l'equivalente della quadratura del circolo, ne segue che, come

appunto si affermava sopra, l'affermazione marxiana che il capitalismo è una realtà «rovesciata», «testa all'in giù» è *essa stessa* una realtà rovesciata, testa all'in giù, e, cioè, più semplicemente, è *essa stessa* una contraddizione, è cioè il voler parlare di un fantasma – di qualcosa che non può aver speranza di esistere – come se fosse una realtà. Se il tratto fondamentale della faccia di Marx filosofo è questa separazione dell'inseparabile (*questa*, che risulta dall'esposizione di Colletti), allora non è più il caso che Colletti si metta a «vedere come le due facce [l'altra è quella di Marx scienziato] possano ricomporsi»: ⁶² gli rimane solo da buttar via la faccia del filosofo, senza perdere altro tempo.

L'andamento globale della sua argomentazione si presenta comunque in questi termini:

1. Per Marx l'alienazione è *della realtà* capitalistica e non semplicemente *delle rappresentazioni* che si possano avere di essa.

2. Questa alienazione è «contraddizione dialettica».

3. Tuttavia la realtà della contraddizione dialettica ha in Marx un significato diverso da quello che le conferisce il «materialismo dialettico», perché per Marx l'alienazione è separazione dell'inseparabile, una contraddizione che nega nella realtà ciò che *non può* essere negato, laddove per il *Diamat* la contraddizione è l'essenza di ogni realtà.

Colletti si sofferma a illustrare le articolazioni e le implicazioni di quest'ultimo punto, ribadendo, sulla scorta del testo marxiano, il principio che «*la contraddizione dialettica del capitalismo consiste in una separazione*». È su questo principio che vorrei ora richiamare l'attenzione, per giustificare quanto avevo anticipato sopra, cioè che soprattutto qui il discorso di Colletti mostra la sua debolezza e interna incoerenza. Intendo dire che, considerando il capitalismo come separazione dell'inseparabile, Colletti non solo è costretto a concludere (senza possibilità d'appello) che il capitalismo non esiste, ma viene a rovesciare completamente il modo in cui egli aveva precedentemente inteso la contraddizione dialettica. All'inizio di quel terzo gruppo di considerazioni egli avverte dunque che Marx concepisce le contraddizioni del capitalismo come «*contraddizioni dialettiche nel senso pieno della parola*». Il lettore è perciò invitato a tener presente il luogo – pp. 66-69 – dove Colletti aveva reso esplicito il «pieno senso» di questa parola.

In queste pagine – si ricorderà –, la contraddizione dialettica era concepita (erroneamente) come unità degli opposti. La differenza tra «opposizione dialettica» e «opposizione reale» stava nel fatto che nella prima gli opposti esistono solo in quanto uniti, nella seconda, invece,

possono esistere anche indipendentemente dalla loro relazione (accidentale, dunque) di opposizione. La critica di Colletti al concetto hegeliano del finito conduceva a un concetto della «cosa» dove la «cosa» autentica era ciò che esiste indipendentemente dalle altre cose; la «cosa» era cioè il contenuto che appare nella prospettiva dell'intelletto. Sfruttando un testo giovanile di Marx, Colletti ripeteva che gli enti reali che si trovano in opposizione reale «non hanno niente di comune l'uno con l'altro, non si richiedono l'un l'altro, non si integrano l'un l'altro. L'uno non ha nel suo seno brama, bisogno, anticipazione dell'altro» ⁶³ – un modo efficace per dire che gli enti reali (quindi gli estremi reali di un'«opposizione reale») sono tra loro *separati*: «non si integrano l'un l'altro», appunto. Ogni cosa reale «sussiste per sé»; anche quando nell'opposizione reale essa è un opposto, «per essere sé, non ha bisogno di riferirsi all'altro» opposto.⁶⁴ La *Realrepugnantz* degli opposti reali è la loro *separazione*; l'«opposizione reale» delle cose è «senza contraddizione», appunto perché le cose reali sono *separate*. Quando nell'opposizione dialettica le cose sono concepite come unite, non separate, allora riteneva Colletti, «dov'era la *cosa* è subentrata la *contraddizione* logica». Quindi, la separazione delle cose era condizione necessaria (anche se non sufficiente) affinché *non* ci sia contraddizione, mentre l'unità delle cose (senza la quale esse sono un niente) era condizione necessaria e, in queste pagine di Colletti (pp. 66-69) anche sufficiente affinché *ci* sia la contraddizione. Non ci aveva detto tutto questo, finora, Colletti?

Senonché, dopo appena trenta pagine (a fargli un conto favorevole), egli sembra aver dimenticato tutto questo, o aver cambiato completamente opinione; o non so che diavolo gli sia capitato. Ciononostante, incomincia il suo nuovo corso di pensieri dichiarando che quelle del capitalismo sono «contraddizioni dialettiche nel senso pieno della parola». Il lettore, pertanto, si prepara a incontrare quanto Colletti gli ha spiegato circa la contraddizione dialettica, si prepara cioè a incontrare quell'«unità degli opposti», all'interno della quale soltanto ciascun opposto è se stesso ed è negazione dell'altro – quell'unità che è negazione della caratteristica fondamentale della «cosa» reale – : la *separazione*, l'indipendenza di ogni cosa dalle altre (la *Realrepugnantz* tra le cose). E invece no, il lettore si imbatte in tutt'altro discorso. Dopo aver rilevato che «tutte le contraddizioni capitalistiche sono per Marx lo sviluppo della contraddizione intrinseca alla merce», la quale innanzitutto «si estrinseca nella contraddizione di merce e denaro», ⁶⁵ Colletti sviluppa tutto il suo argomentare (pp. 106-112) in modo da mettere in evidenza che, poiché la contraddizione capitalistica è contraddizione dialettica, la contraddizione dialettica è ... *separazione*! È vero che sono i testi di Marx a *costringerlo* a questo (Marx, infatti, *non* perde di vista

l'articolazione concreta della dialettica hegeliana), ma il «testa all'in giù» del capitalismo è estremamente più contenuto del «testa all'in giù» in cui viene a mettersi il discorso di Colletti. Il quale incomincia a rendere esplicito il proprio rovesciamento affermando che «la separazione [separazione!] tra merce e denaro è, per Marx, una *contraddizione dialettica* di opposti che *si integrano reciprocamente*». ⁶⁶ Tutto intento a mostrare che, se è vero che in questo caso gli opposti sono «entità che hanno esistenza reale e che esistono l'una indipendentemente dall'altra», ⁶⁷ tuttavia *non* si tratta di un'«opposizione reale», come egli aveva precedentemente ritenuto «sulla scia» di Della Volpe, ma di opposizione o contraddizione dialettica: tutto intento a far questo, Colletti si dimentica della cosa più importante (anche se sbagliata) del suo discorso, e cioè che per lui la contraddizione dialettica era il *contrario della separazione*, ossia era la *relazione*, l'unità degli opposti, e appunto, afferma che «la *separazione* [corsivo mio] di merce e denaro è, per Marx, una contraddizione dialettica di opposti che si integrano reciprocamente» – un terreno, questo, sul quale son ben disposto a seguire Colletti, ma sul quale Colletti non è disposto a seguire Colletti.

Perché non ci siano dubbi che nell'ultima affermazione riportata la contraddizione dialettica è intesa come separazione, basta sfogliare le pagine che seguono, dove, sempre (e inevitabilmente) sotto la spinta del testo marxiano, si mette chiaramente in evidenza che la «separazione» (*Trennung*, che per Marx è «il rapporto normale» – ma non esclusivo, come ritiene Colletti – della realtà capitalistica) è l'«alienazione» stessa e l'«alienazione» è la stessa contraddizione dialettica, sì che «teoria dell'alienazione», e cioè *teoria della separazione*, e «teoria della contraddizione» sono «una sola e identica teoria». ⁶⁸ E quest'unica teoria comprende la stessa teoria del valore, perché «la contraddizione di fondo a cui fa capo tutto è la *separazione* [corsivo di Colletti], interna alla merce, di valore d'uso e valore». ⁶⁹ Colletti ribadisce: «La contraddizione, in breve, nasce dal fatto che l'aspetto *individuale* e quello *sociale* del lavoro, che sono «intimamente connessi», si danno una rappresentazione e un'esistenza *separata* l'uno dall'altro» (laddove il lettore, pur condividendo questa affermazione, dal Colletti che oppone «opposizione dialettica» e «opposizione reale» si sarebbe aspettato un'affermazione di quest'altro tenore – naturalmente in contrasto col testo di Marx ma non con la definizione di contraddizione dialettica inizialmente formulata da Colletti: «La contraddizione, in breve, nasce dal fatto che l'aspetto individuale e quello sociale del lavoro, che hanno una rappresentazione e un'esistenza *separata* l'una dall'altra vengono ad essere intimamente connessi»). Infine, con molta plausibilità, Colletti riporta la contraddizione di fondo del capitalismo, quale è denunciata da Marx,

alla *separazione* e all'*indipendenza* reciproca degli individui, e quindi alla separazione e indipendenza dello stesso rapporto sociale dagli individui:⁷⁰ «in una parola, la contraddizione di individuo e genere», che è *separazione* dell'«unità originaria» dell'uomo con la natura e dell'uomo con l'uomo; ⁷¹ e la «ricomposizione della contraddizione tra individuo e genere è il superamento della separazione». ⁷² Colletti ha perfettamente ragione di mettere, qui, il nome di Hegel accanto a quello di Marx e di vedere in questa tematica la presenza del Marx filosofo; ma il lettore è ormai legittimamente persuaso di avere a che fare con due Colletti (il secondo migliore del primo), in ispecie quando nell'ultima pagina, come se niente fosse, vengono «tirate le somme di tutto il ragionamento» ripristinando, in primo luogo, l'iniziale definizione di «contraddizione dialettica» come contraddittoria unità degli opposti che si differenzia dall'«opposizione reale», e, in secondo luogo, rilevando che «le opposizioni capitalistiche sono, per Marx, contraddizioni dialettiche e non opposizioni reali»⁷³ – dove le «contraddizioni dialettiche» hanno di nuovo rapidissimamente cambiato faccia e non sono più l'unità degli opposti, la *non* separazione, ma la *separazione* dell'unità originaria.

«Tutto il ragionamento» di Colletti dovrebbe essere dunque questo: la contraddizione dialettica è negazione del p.d.n.c., che è il principio della scienza, cioè del «solo modo di apprendere la realtà»; d'altra parte, poiché l'alienazione, per Marx, è *della realtà* capitalistica e non solo della rappresentazione di questa realtà, e poiché Marx intende l'alienazione capitalistica come contraddizione dialettica – due punti, questi, che Colletti non mette in discussione e mostra di condividere pienamente –, ne viene che Marx costringe ad affermare l'esistenza di una realtà (il capitalismo) contraddittoria (sebbene in senso diverso da quello in cui, secondo il *Diamat*, ogni realtà è contraddittoria). Il risultato è dunque un'antinomia; ma, stiamo vedendo, è un'antinomia che non riesce a stare in piedi nemmeno come antinomia non solo perché la contraddizione dialettica non è negazione del p.d.n.c. e non solo perché affermare a quel modo l'esistenza della realtà capitalistica contraddittoria significa affermare che il capitalismo non esiste – col vantaggio di pervenire così, nel modo più spedito, al compimento della rivoluzione socialista –, ma anche perché nel primo lato dell'antinomia tale contraddizione assume un significato opposto a quello che essa assume nel secondo lato.

Ma questa antinomia non si regge anche per un secondo motivo, che investe un importante ordine di considerazioni. Si è già accennato alla disequazione tra l'*in sé* e il *per sé* della distruzione inevitabile della filosofia per opera della scienza, cioè alla debolezza del *per sé* rispetto all'*in sé*: le forze che di fatto appaiono come protagoniste della distruzione non hanno coscienza di ciò che in esse costituisce

l'autentico e insuperabile principio distruttivo. All'interno di questa debolezza del *per sé*, cioè di questa mancata coscienza del senso autentico della forza distruttiva, sono peraltro distinguibili diversi livelli di coerenza interna e di serietà di impegno culturale. La valorizzazione della scienza, quale ad esempio è reperibile nelle pagine di Paolo Rossi contenute ne *Le idee e le lettere* ha una ben minore consistenza della valorizzazione tentata da Colletti nella sua *Intervista*; eppure anche in queste pagine di Colletti il «per sé» della distruzione della filosofia, ossia della valorizzazione della scienza, è ancora profondamente immerso in quella dimensione filosofica da cui il *per sé* della distruzione si è già di fatto ampiamente liberato. Colletti si vede dinanzi un Marx filosofo che intralcia il Marx scienziato; ma ciò avviene perché Colletti si carica sulle spalle la filosofia di Marx senza saperla mettere radicalmente in questione. Ci si può ben spiegare che in Marx esista e il filosofo e lo scienziato, ma Colletti non è tra le avanguardie che, non solo da oggi, combattono la filosofia in nome della scienza, nonostante che quella di Colletti voglia essere una «teoria che considera la scienza come l'unica forma di conoscenza – cioè falsificabile, come direbbe Popper».⁷⁴ Colletti, infatti, *accetta dogmaticamente* da Marx l'essenzialità, la *necessità* dell'unità (nesso, relazione), che, secondo diverse configurazioni, viene a scindersi, spezzarsi, separarsi per opera della contraddizione dialettica (intesa, appunto, come separazione).

Accettando da Marx il concetto della «separazione dell'inseparabile», Colletti non solo lo configura in modo da renderlo un circolo quadrato, ma accetta anche, dogmaticamente, l'essenzialità, la *necessità della non separazione* dell'inseparabile. L'inseparabile è appunto ciò la cui non separazione non è un semplice *fatto*, ma qualcosa di necessario ed essenziale – *wesentlich* è l'avverbio col quale Marx qualifica appunto il completamento dei «momenti» che nell'unità «si completano».⁷⁵ L'inseparabile non è qualcosa che di fatto non è separato, ma qualcosa che è *necessariamente* non separato. Ma Marx non si domanda (nemmeno Colletti) in base a che cosa venga affermata la necessità o essenzialità della non separazione. Poiché la non separazione è unità di diversi, un frequentatore di Kant come Colletti vede bene che il concetto di unità necessaria di diversi è una «sintesi a priori» che non può avere come fondamento l'esperienza e di cui si deve quindi chiedere il fondamento, e che rimane un semplice dogma qualora tale fondamento non venga esibito. Non lo esibisce Marx – e non lo esibisce nemmeno Hegel. Colletti riporta⁷⁶ anzi un passo dei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*⁷⁷ dove Marx crede di risolvere il problema dichiarandolo inesistente per il motivo che l'unità dell'uomo con la natura e con l'uomo è unità originaria, data, e quindi «non ha bisogno di spiegazione». Senonché,

questa unità originaria può essere intesa o come un semplice *fatto* (nel senso che il processo storico della produzione – e della separazione – muove da una situazione dove l'uomo è di fatto unito alla natura), oppure come una *necessità*. Nel primo caso si dice che di fatto l'uomo *non è separato* dalla natura, nel secondo caso che è *inseparabile* da essa. Là, una «sintesi a posteriori», qui una «sintesi a priori» (un nesso necessario di determinazioni diverse). Ora, se l'unità originaria è soltanto un *fatto*, una situazione di fatto (e questo testo marxiano non fa molti sforzi per dissipare tale impressione), ne viene che la successiva divisione o separazione dell'unità – l'isolamento in cui l'uomo viene a trovarsi «attraverso il processo storico»⁷⁸ – *non può essere né una contraddizione né un'alienazione*, ma è semplicemente la sostituzione del fatto precedente da parte di un nuovo fatto. Così come non si può considerare una contraddizione o alienazione la nascita di un animale, una volta che la sua precedente unità con l'utero materno sia intesa come fatto. Questa prima ipotesi è la più assimilabile al tentativo di ridurre il marxismo allo statuto della scienza, giacché è vero che quest'ultima non sa che farsene della dialettica, ma è anche vero che non sa che farsene dell'unità necessaria dei diversi, quale l'unità di uomo e natura, o l'«identità immediata» o «interna» di merce e denaro (la loro «essenziale» complementarità). C'è bisogno di richiamare che per la scienza moderna le «leggi di natura» (che sono appunto sintesi o unità di determinazioni diverse) sono ipotesi che esprimono regolarità empiriche, e che anche Popper è d'accordo e le chiama «congetture»?⁷⁹ Ma, appunto, se la congettura viene falsificata, se cioè l'unità dei diversi in cui la congettura consiste viene a separarsi, la scienza non dice che si è prodotta una «contraddizione» o «alienazione», ma, appunto, che la congettura è stata falsificata perché dopo la serie di fatti di un certo tipo (quelli in cui certe determinazioni sono unite), espressa dalla congettura, si presentano fatti di tipo diverso (dove quelle determinazioni sono separate). – Se invece l'unità originaria di uomo e natura è intesa come nesso *necessario*, allora la separazione dei connessi è sì contraddizione e alienazione (appunto perché negazione di un nesso *necessario*), ma resta, tutta da eseguire, la *fondazione*, la dimostrazione della necessità del nesso. E poiché i testi marxiani dimostrano di avere scarsa sensibilità per questo problema, (non ne dimostra una maggiore Colletti, ma si trova in numerosa compagnia), ne risulta che l'affermazione dell'unità originaria di uomo e natura non è altro che un semplice dogma, – «filosofia edificante», come dice Colletti per filosofie che vorrebbe diverse dalla sua –, come rimangono semplice «filosofia edificante» l'identità immediata di merce e denaro, la loro «inseparabilità» e il loro essere «internamente non indipendenti», la loro «essenziale connessione» e «unità interna». Giacché è chiaro che

spiegazioni di questo tipo: l'aspetto individuale e quello sociale del lavoro sono «internamente connessi» «perché sono aspetti di un lavoro che l'individuo compie *in società*»⁸⁰ lasciano le cose come si trovano, il problema essendo appunto quello di riuscire a stabilire la *necessità*, per l'individuo, di esistere nella società.

Nelle primissime pagine dell'*Introduzione* del '57 Marx mostra certamente il proprio dissenso rispetto alle «robinsonate del XVIII secolo», rispetto cioè all'«individuo isolato» dalla «società civile»; ma le giustificazioni che adduce al proprio dissenso sono poco più di un moto d'impazienza per chi crede nella concepibilità di quell'isolamento. Questo poco più consiste nell'affermazione che

«la produzione dell'individuo, isolato al di fuori della società – una rarità che può capitare ad un uomo civile sbattuto per caso in una contrada selvaggia il quale già possiede in sé potezialmente le capacità sociali – è un tale assurdo quanto lo è lo sviluppo di una lingua senza individui che vivano insieme e parlino tra loro. Ma è inutile indugiare più a lungo su questo punto e non ci sarebbe neppure bisogno di toccarlo se questa insulsaggine, che aveva un senso e una ragione per gli uomini del XVIII secolo, non fosse stata reintrodotta seriamente nel bel mezzo dell'economia più moderna da Bastiat, Carey, Proudhon, ecc.»⁸¹

Il testo è certamente interessante, se non altro perché scopre più che altrove le proprie *intenzioni* – qualifica cioè come un «assurdo» l'isolamento dell'individuo. Ma invece di dimostrarsi impaziente, Marx avrebbe dovuto indicare *in che cosa consiste* l'assurdità dell'isolamento. E poiché l'«assurdo» è un discorso autocontraddittorio, il testo marxiano avrebbe dovuto indicare l'*autocontraddittorietà specifica* dell'isolamento. Si può concedere che un «uomo civile sbattuto per caso in una contrada selvaggia» non è un individuo isolato dalla società (appunto perché «possiede in sé potenzialmente le capacità sociali»): dire di questo individuo *sociale* che è isolato dalla società è certamente un discorso autocontraddittorio. Se l'uomo è definito come animale sociale, *allora* l'affermazione «l'uomo può isolarsi dalla società» è autocontraddittoria; e se la lingua è definita come rapporto intersoggettivo, *allora* anche il concetto «di una lingua senza individui che vivano insieme» è certamente autocontraddittorio. Ma, ancora una

volta, il problema è un altro. Che l'*animale sociale* sia – necessariamente – sociale è affermazione tautologica e si ha il diritto di essere impazienti con chi ci costringe ad indugiare su di essa (che tuttavia è indugio diverso da quello sul senso della tautologia); ma che un *certo animale* sia necessariamente sociale non è affermazione tautologica e rimane un semplice dogma sin tanto che non si mostra in che consiste l'«assurdo» dell'affermazione che quel certo animale *non* è sociale, cioè *può* preesistere al suo rapporto con la società e *può* sottrarsene. Sin tanto che non si è in grado di fondare il nesso necessario tra quel certo animale (che chiamiamo «uomo») e la società, allora il rapporto tra i due è accidentale, c'è di fatto, ma può venir meno e si può supporre che sia qualcosa di sopraggiunto. Questa accidentalità del rapporto sociale costituisce appunto il tema fondamentale di *Economia e società* di Max Weber: il rapporto sociale come *chance*. Anche qui: l'incapacità di fondare il nesso necessario lascia in posizione vincente l'affermazione dell'accidentalità del nesso; cioè lascia vincente l'«intelletto». L'adesione di Colletti all'intelletto è contraddittoria anche perché non è spinta sino in fondo, ma è soffocata dal dogma marxiano dell'unità necessaria (che è accettazione del dogma fondamentale della dialettica hegeliana). Weber è il traguardo dal quale Colletti e molti altri marxisti sono ancora molto lontani, ma dal quale sono irresistibilmente attratti. In Weber la distruzione della filosofia per opera della scienza è portata, nell'ambito della riflessione sul contenuto sociale, ad uno dei più alti gradi, anche se nemmeno Weber può riuscire a rendersi conto del significato *in sé* di questa distruzione; sì che questa non mostra la propria inevitabilità, ma è il semplice risultato dell'incapacità della filosofia di fondare la necessità. Marx ha poi un ulteriore motivo di non essere impaziente a intrattenersi con la giustificazione della necessità del rapporto individuo-società: appunto perché questo rapporto non è stato messo in discussione soltanto sul piano teorico, ma è stato negato *nella realtà storica*, onde – Marx stesso lo sottolinea – l'affermazione teorica dell'isolamento dell'individuo è l'«anticipazione» di quella «società civile» dove «l'individuo si presenta sciolto da quei vincoli naturali» che nelle precedenti epoche storiche lo legavano a un determinato e circoscritto «conglomerato umano».82 Il capitalismo non è una bazzecola nemmeno e tanto meno per Marx, ed è per lui il luogo dove «l'unione appare come accidentale e la separazione come normale»,83 dove cioè si riesce a separare ciò che si vorrebbe inseparabile; sì che l'unione di individuo e società, lungi dall'essere un *locus communis* sul quale «è inutile indugiare più a lungo» e che «non ci sarebbe neppure bisogno di toccare», è anzi il tema su cui dovrebbe concentrarsi tutto il peso dell'attenzione teorica di Marx, visto che solo fondando incontrovertibilmente tale unione si

può affermare che la separazione (il capitalismo) è contraddizione e alienazione. Il capitalismo *realizza* ciò che Marx chiama un «assurdo» e Marx ritiene che non sia il caso di spendere molte parole per dimostrare che si tratta di un assurdo!

Le stesse considerazioni si possono ripetere relativamente a quell'«unità» originaria di uomo e natura (che per altro è insieme unità di uomo e società) alla quale Colletti si riferisce esplicitamente. Anche qui, se l'uomo è definito come ente naturale, allora è una tautologia affermare che esso è necessariamente unito alla natura; ed è «assurdo» (= autocontraddittorio) negare questa tautologia. Ma non è una tautologia affermare che *un certo ente* è necessariamente unito alla natura – soprattutto se quel certo ente (chiamato «uomo») è pensato come «coscienza», «spirito», «anima». Non solo il capitalismo ha separato nella storia l'individuo dalla società e dalla natura, ma anche il cristianesimo ha operato questa separazione (cioè ha inteso come accidentale l'unione dell'uomo con la natura e la città terrena). Sino a che non si riesce a fondare incontrovertibilmente l'unione necessaria di quel certo ente che è l'«uomo» con la natura, non solo il comunismo, ma anche il «naturalismo» dell'«uomo socialista» è un'utopia che si vede scavare il terreno sotto i piedi dall'*intelletto* cristiano (anche qui in convergenza con l'*intelletto* borghese e con l'*intelletto* scientifico) che, appunto, separa l'«uomo» (in quanto «anima», «coscienza», ecc.) dalla natura e dalla città terrena, e lo rende «autonomo» rispetto ad esse. Pertanto, non solo il concetto marxiano di separazione dell'inseparabile, quale è restituito dalla lettura di Colletti, è il concetto di un circolo quadrato, ma in Marx, e quindi anche nel marxismo di Colletti, l'affermazione dell'inseparabilità è soltanto un dogma, un presupposto ingiustificato (a meno che l'unità venga intesa come fatto; nel qual caso, però, come si è detto, la separazione dell'unità non può più essere intesa come contraddizione e alienazione). Ora è da aggiungere che con questo non si intende affermare la *possibilità* che il marxismo, affinando i propri strumenti teorici, riesca a fondare quell'unione necessaria che sinora ha soltanto presupposto. Il senso *in sé* della distruzione della filosofia comprende la distruzione di questa possibilità (e, anche qui, la distruzione *in sé* è qualcosa di essenzialmente diverso dalle distruzioni *per sé* della possibilità della filosofia). Nella distruzione della filosofia – che nella sua articolazione concreta è la distruzione inevitabile della civiltà tradizionale e della sua possibilità, ad opera della civiltà della tecnica – si esprime la coerenza del nichilismo, nel significato essenziale, e tuttora ignoto alla cultura dell'Occidente, che conviene alla parola «nichilismo». La coerenza del nichilismo richiede che la scienza distrugga non solo l'effettualità, ma la stessa possibilità della filosofia, la stessa possibilità dell' *epistème*. E appunto su questo

tipo di sapere dovrebbe appoggiarsi una fondazione dell'unità necessaria e dell'inseparabilità. Il marxismo è destinato a rimanere «edificazione».

3. Capitalismo e intelletto astratto

Il «metodo dialettico» hegeliano è il tentativo più radicale, nel pensiero dell'Occidente, di fondare l'unità necessaria. Un tentativo che fallisce perché riesce soltanto a spostare a un livello più profondo la presupposizione di tale unità. Ed è alla formulazione esplicita della struttura del metodo dialettico data da Hegel che è necessario riferirsi, perché il metodo «è l'anima di ogni oggettività», «la suprema potenza, o meglio l'unica e assoluta potenza della ragione»⁸⁴ e in quanto tale si presenta al termine della *Logica*, dove la sua esposizione trova il luogo più pertinente. Le indicazioni che Hegel fornisce della struttura del metodo nell'*Introduzione* della *Logica* o nei §§ 79-82 dell'*Enciclopedia* sono sì estrinseche rispetto all'ordine dell'«esposizione plastica»⁸⁵ del contenuto logico, ma mettono in luce l'articolazione autentica del metodo, e quindi sono luoghi privilegiati (ma poco frequentati da Colletti) per chi voglia considerare il senso unitario dell'«anima di ogni oggettività».

Come già si è visto, la struttura del metodo è così formulabile: l'isolamento della determinazione provoca la contraddizione dialettica e tale contraddizione è superata negando ciò che la provoca, cioè negando l'isolamento e affermando il «concreto» come «unità di determinazioni diverse».⁸⁶ Questa unità è pertanto «il negativo del negativo». Il negativo che in questa formula compare come secondo è infatti il negativo che nel movimento dialettico compare per primo: è la «determinazione negativa» che «racchiude in sé il suo proprio altro», cioè il negato, e che quindi è la «dialettica di se stessa», cioè «contraddizione». (La «determinazione negativa» «racchiude in sé il suo proprio altro ed è pertanto, qual contraddizione, la posta dialettica di se stessa».)⁸⁷ In quanto l'unità è «il negativo del negativo», essa è pertanto il «togliersi della contraddizione» («il negativo del negativo... è quel togliersi della contraddizione»)⁸⁸. E «questo risultato è quindi la verità»: ⁸⁹ per Hegel la verità non è la contraddizione ma il togliersi della contraddizione. I «momenti astratti» (le determinazioni separate) sono dialettici, cioè un contraddirsi, appunto perché sono degli astratti e dei «non veri» («i momenti astratti, non veri, che perciò appunto son dialettici»)⁹⁰. Come togliimento della contraddizione, l'unità degli opposti è necessaria, perché non essere nell'unità significa essere nella contraddizione e un nesso è necessario appunto qualora la sua assenza provoca la contraddizione. L'isolamento effettuato dall'intelletto è appunto l'assenza del nesso tra le determinazioni isolate. L'intento esplicito del metodo dialettico è appunto di fondare quell'unità necessaria che, nella figura marxiana dell'«identità immediata» di

merce e denaro (cioè della loro «unità interna», della «connessione» di aspetto individuale e sociale del lavoro, dell'«unità originaria» di individuo e genere, di uomo e natura, ecc.), si presenta semplicemente come un presupposto ingiustificato, un dogma. *Senonché* – eccoci al punto – se nel metodo hegeliano l'unità degli opposti è il togliersi della contraddizione, *perché* la separazione provoca la contraddizione? Nella struttura del metodo dialettico la contraddizione dialettica è indubbiamente determinata dalla separazione: è «il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite [*solcher endlichen Bestimmugen*]», cioè delle determinazioni «limitate» che valgono per l'intelletto «come cosa che è e sussiste per sé»; ma *perché* si produce una contraddizione ponendo che una determinazione limitata sia qualcosa che è e sussiste per sé? La risposta di Hegel è solo *apparente*.⁹¹ La separazione è infatti implicitamente intesa come scissione (*Unter-schiedenheit*, da *scheiden*)⁹² di un'unità che avrebbe dovuto rimanere indivisa; *senonché* nella struttura del metodo dialettico l'unità necessaria (e quindi indivisibile) appare esplicitamente *soltanto* come risultato del movimento dialettico, cioè come togliimento della contraddizione, e quindi essa non può valere come l'immediato, l'originario che viene scisso dall'intelletto. Se l'unità necessaria non viene presupposta, allora l'intelletto, considerando una determinazione limitata «come cosa che è e sussiste per sé», non fa che rispecchiare la situazione effettiva in cui la determinazione si trova, e questo rispecchiamento non può essere inteso come causa del contraddirsi della determinazione. Se la determinazione isolata è posta come un contraddirsi, è perché implicitamente è *stata presupposta* l'unità necessaria da cui la determinazione è stata isolata. In questo caso, infatti,⁹³ le determinazioni (poniamo A e B) che si trovano necessariamente unite sono ciò che sono solamente in quanto si mantengono nell'unità, sì che se l'intelletto separa A da B, allora A (e B) appare come altro da sé, appunto perché A è A solo nell'unità con B; e A che appare come altro da sé, cioè come non-A – A che, pur essendo posto come A, appare insieme come un non-A –, è appunto il contraddirsi (cioè il porre non-A come predicato di A). Nel cap. XI de *La struttura originaria* si mostra che la struttura di questo contraddirsi è qualcosa di più complesso del concetto hegeliano di «negazione determinata» (e tuttavia, pur in un contesto dove sono messi in luce i limiti del metodo dialettico, non si rivolge ad esso il rilievo critico di fondo che qui abbiamo avanzato e che è ripreso, e in un contesto più concreto, nelle pp. 423 e sgg. di *Essenza del nichilismo*); ma qui si voleva soltanto richiamare la circostanza che nella struttura del metodo dialettico il contraddirsi della determinazione astratta non appare come qualcosa di incomprensibilmente gratuito, solo se ci si rende conto che l'unità necessaria è implicitamente messa in funzione prima del suo esplicito

comparire come togliimento della contraddizione, sì che la fondazione hegeliana dell'unità originaria si risolve in una *petitio principii*. Da questo punto di vista, se l'approfondimento tecnico di Hegel è incomparabilmente superiore a quello di Marx, va aggiunto tuttavia che la figura marxiana della *separazione* (*Trennung*) dell'*inseparabile*, ricondotta al di fuori della lettura di Colletti, non solo non è più un circolo quadrato, che costringe ad affermare l'inesistenza del capitalismo, ma rende esplicito ciò che rimane implicito nella struttura del metodo dialettico. Intendo dire, innanzitutto, che mentre in Hegel l'unità necessaria appare come risultato (pur essendo surrettiziamente assunta come inizio) e la contraddizione appare come ciò che resta tolto nel risultato, in Marx (in una certa sezione del pensiero marxiano), all'opposto, l'unità necessaria appare come *originaria* e la contraddizione come separazione dell'originario. Tanto in Hegel quanto in Marx l'unità necessaria rimane un presupposto ingiustificato, ma in Marx l'unità assume quel carattere di punto di partenza, di origine, di immediatezza che rende comprensibile come la separazione della determinazione (dall'unità) sia contraddizione. Soltanto se l'«unità interna», l'inseparabilità dei «due momenti che internamente non sono indipendenti» è originaria, la separazione di tali momenti può essere intesa come contraddizione. Ma Colletti, che ha equivocato sul senso della contraddizione dialettica, a questo punto non può più essere in grado di controllare il senso della separazione dell'*inseparabile* e si convince di essere incappato in una situazione antinomica determinata dal fatto che le contraddizioni del capitalismo, in quanto dialettiche, darebbero vita a quel *monstrum* che è una *realtà* contraddittoria. Si tratta quindi, per Colletti, di operare un'essenziale revisione teorica rispetto a Marx, che consenta al marxismo di non porsi come negazione del p.d.n.c. – (un'impresa disperata sin tanto che egli mantiene i presupposti che l'hanno condotto nella situazione antinomica). Senonché, che la filosofia di Hegel sia negazione del p.d.n.c. (del *senso concreto di esso*) è Colletti a pensarlo, non Marx. Marx rimane aderente, nel senso che ora verrà indicato, alla dialettica hegeliana (molto più di quanto non si pensi), ma *proprio per questo* Marx non si trova costretto a teorizzare una realtà contraddittoria. *Quando Marx parla di «separazione» pensa all'«intelletto» hegeliano*. La separazione è l'atto dell'intelletto e il separato è il contenuto dell'intelletto. (La separazione di merce e denaro, ad esempio, è un atto dell'intelletto.) In Marx, cioè, la separazione non è qualcosa di semplicemente *ontico* (cioè non è *separatezza*), ma è l'atto del pensiero in quanto intelletto. Questo atto ha certamente un contenuto (la determinazione isolata, il limite che è astratto), ma se questo contenuto è, *per l'intelletto*, separato dal pensiero (autonomo, indipendente), per la *ragione*, invece (Marx

preferisce il termine «critica»), il contenuto dell'intelletto non è separato dall'intelletto, ossia è il contenuto «non vero». Orbene, è indiscutibile che per Marx il *capitalismo stesso* – la *realtà* capitalistica – è separazione e quindi contraddizione. Ma ciò non significa che in questo modo Marx venga ad affermare una realtà contraddittoria (sia pure in senso diverso da quello del *Diamat*), ma significa che l'intelletto separante non è una proprietà esclusiva del pensiero teorico, ma (Hegel l'aveva mostrato in lungo e in largo) è una proprietà anche di quel «pensiero» in cui consiste la società. Colletti è così preso dal suo realismo antiidealistico da intendere come realtà esterna al pensiero persino le forme sociali del pensiero. Il capitalismo, in Marx come in Hegel, è *un modo di pensare*; ciò *non* significa certo che *non consista in altro che* in un modo di pensare: il capitalismo è una forma storicamente determinata dei rapporti di produzione, ma il rapporto di produzione è *anche*, sempre, un modo di rappresentarsi le cose, cioè, appunto, è pensiero. Il capitalismo è una realtà, ma una realtà che è *anche* un modo di pensare. Come l'individuo umano. Per Marx il modo di pensare che conviene alla *realtà* capitalistica è il pensare in cui consiste l'intelletto. Anche il capitalismo è «intelletto». A questo punto ci si deve rendere conto che se il p.d.n.c. proibisce che la realtà sia contraddittoria, non proibisce però che il pensiero si contraddica. Il contraddirsi è reale. (Come poi il contraddirsi possa essere reale, pur essendo un pensare che pensa qualcosa che non può essere reale, questa è un'aporia autentica,⁹⁴ che però non riguarda più il pensiero marxiano in quanto tale, ma la stessa formulazione del p.d.n.c. Questo principio non afferma che il contraddirsi non esiste, ma che non esiste il contenuto del contraddirsi – cioè l'identità di qualcosa e di ciò che è altro dal qualcosa; ma se l'identità dei diversi non fosse pensata, non potrebbe nemmeno essere negata, e quindi, se non fosse pensata, non esisterebbe nemmeno il p.d.n.c., che è appunto la negazione di questa identità. E tuttavia l'identità dei diversi, che non può esistere, in quanto pensata esiste. Voglio dire che Colletti è atteso da antinomie ben più radicali di quella in cui egli crede d'essersi impigliato.) Per quanto riguarda Marx, la sua tesi che le contraddizioni del capitalismo sono dialettiche non lo mette in contrasto col p.d.n.c. più di quanto non vi si trovi Aristotele. A Marx può bastare questo, che se l'errore (il contenuto dell'intelletto) può esistere, allora il capitalismo è errore, rovesciamento, «folia completa» – un errore secondo cui si determina l'intera esistenza dell'uomo moderno.

Se per Marx il «rovesciamento reale» in cui consiste il capitalismo «si rispecchia nelle rappresentazioni» della *Vulgäroekonomie*, ciò *non vuol dire che quel «rovesciamento» non sia a sua volta una «rappresentazione»*, sia pur legata alla prassi molto più strettamente

delle rappresentazioni teoriche. In un passo citato dallo stesso Colletti Marx dice infatti: «In questo modo di produzione tutto *si rappresenta* [sich... darstellt] rovesciato».95 E anche in altri passi marxiani riportati da Colletti la separazione in cui consiste la *realtà* capitalistica è insistentemente qualificata con determinazioni che mettono in evidenza il suo carattere di atto del pensiero (intellettivo): nella società capitalistica «l'unione *appare* come accidentale, la separazione come normale, e quindi la separazione è *considerata* come il rapporto normale ecc.»96 il risultato della separazione operata dal capitalismo è che «ciascuno degli elementi separati appare in un rapporto negativo con l'altro... La separazione delle condizioni obiettive dalla parte delle classi che sono state mutate in liberi lavoratori deve parimenti *apparire* come una autonomizzazione».97 Comunque, basta prendere in considerazione il § 4 del c. I del libro I del *Capitale* (*Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano*) per imbattersi nella celebre tesi del carattere «sensibilmente sovrasensibile» della merce: la quale non è una semplice cosa sensibile, ma è «piena di sottigliezze metafisiche e di capricci teologici», piena cioè di ciò che le è messo dentro dall'intervento dell'intelletto, che la separa dall'uomo nello stesso modo in cui nel «mondo religioso» i «prodotti del cervello umano *paiono* [scheinen, corsivo mio] figure indipendenti, dotate di vita propria». Anche la merce, dunque, è un prodotto dell'uomo, che «pare» una figura indipendente, dotata di vita propria, e, così *apparendo*, la merce appare come la hegeliana «cosa che è e sussiste per sé», ossia come la determinazione isolata dell'intelletto. In quanto prodotto dell'uomo, che tuttavia «pare» qualcosa di indipendente, la merce è uno «specchio» in cui si rispecchiano «i caratteri sociali» del lavoro umano, ma in modo tale che nell'immagine così ottenuta quei caratteri sono «trasformati in caratteri oggettivi dei prodotti del lavoro». Questa «trasformazione» è appunto il «contraddirsi», il «sopprimersi» e il «passare nell'opposto» da parte del prodotto del lavoro in quanto separato dal lavoratore. Che la merce *appaia* come qualcosa di indipendente dall'uomo che la produce, significa che l'Intelletto la separa dall'uomo. Ma questo non implica la riduzione del capitalismo a una semplice operazione dell'intelletto, ma che la società capitalistica, nella sua prassi effettiva e nel suo effettivo realizzarsi si realizza, ed agisce conformemente alla separazione *dell'intelletto*. Questa separazione è la regola secondo la quale il capitalismo si determina. Da tale separazione scaturisce quell'immagine speculare capovolta, quella trasformazione dei caratteri sociali in caratteri oggettivi dei prodotti del lavoro, quel «feticismo della merce» in cui Marx vede verificarsi, a livello di realtà sociale, lo stesso rovesciamento che egli ha rintracciato nella filosofia hegeliana. Ma questo vuol dire soltanto che per Marx la stessa filosofia

hegeliana, che pure ha messo per la prima volta in luce la distinzione tra intelletto e ragione, subisce l'influsso deviante dell'intelletto. Marx vede cioè nell'intelletto separante il responsabile di quei processi di ipostatizzazione dell'astratto, di inversione di soggetto e predicato, che agiscono sia sulla struttura teorica della filosofia hegeliana, sia sulla struttura sociale del capitalismo e che costituiscono il plesso di contraddizioni che affettano le due strutture. Nel caso del feticismo della merce, l'unità *originale* è la produzione: la produzione è l'unità necessaria del produttore e del prodotto (e, come si è detto, questa unità rimane anche in Marx un presupposto). La separazione di questa unità è l'atto dell'intelletto, nel quale il prodotto appare come qualcosa di «indipendente» dal produttore, cioè come merce. Il rovesciamento speculare, la contraddizione provocata da questa separazione, non è dunque una (impossibile) contraddittorietà della realtà (capitalistica), ma è il contraddirsi *dell'intelletto*, cioè del modo non vero di pensare la realtà (secondo il quale, per altro, si determinano le articolazioni concrete della società moderna). È in questo modo che la separazione dell'inseparabile è qualcosa di ben diverso dal circolo quadrato al quale essa è ridotta nell'esposizione di Colletti: la realtà può *restare* un'unità inseparabile appunto perché è *l'intelletto* che la vede e la vive come separata (fermo restando che, in Marx come in Hegel, tale inseparabilità rimane un presupposto). E proprio perché come realtà *resta* unità inseparabile rispetto alla separazione dell'intelletto, Marx può affermare, in relazione alla separazione di merce e denaro, che se la separazione «prosegue fino a un certo punto, allora, l'unità si fa valere con la violenza, attraverso ad una crisi»:98 la verità dell'unità si fa valere rispetto alla non verità dell'intelletto separante e fa riconvergere verso ciò che è vero il modo di pensare e di vivere che si regola sul non vero. Colletti vuole distinguere la critica del capitalismo dalla critica dell'intelletto, ma non si avvede che «il dramma» *del suo* marxismo è inconsistente proprio perché il capitalismo è una delle forme emergenti dell'intelletto.

Che le contraddizioni del capitalismo siano dialettiche non costringe dunque a negare il p.d.n.c. La vera, insuperabile, debolezza del pensiero di Marx è invece quell'altra, che cioè (dallo stesso punto di vista marxiano) il capitalismo *non si presenta come contraddizione*; se la necessità dell'unità originaria rimane soltanto un presupposto, allora la separazione dell'unità non è contraddizione, e quindi il capitalismo, come «separazione» (come società in cui «la separazione appare come il rapporto normale») *non è contraddizione*. Se la necessità dell'unità originaria è un dogma, allora l'originario rimane disponibile come una molteplicità di determinazioni isolate, e l'intelletto che le considera separatamente non fa che rispecchiare il loro stato originario, è fedele

alla realtà, cioè non è un contraddirsi. Il fallimento (inevitabile, all'interno del pensiero dell'Occidente) del tentativo della fondazione dell'unità originaria lascia padrone del campo una società che si concepisce come aggregato accidentale e dove la separazione rimane l'unico criterio possibile della «normalità». Ancora una volta, Weber. Ma anche Popper (e naturalmente altri), per il quale l'«apertura» della «società aperta» è appunto la coscienza del carattere dogmatico, «non critico» dell'unità originaria tribale della «società chiusa». Se per Colletti la scienza è l'«unica forma di conoscenza reale – cioè falsificabile, come direbbe Popper», allora egli deve lasciar perdere per davvero ogni tentativo di ravvisare nel capitalismo, in quanto separazione, una contraddizione. Al di là di ogni considerazione estrinseca, questa è la ragione sostanziale che oggi spinge il comunismo internazionale e quindi il Pci ad avvicinarsi alle forme proprie della società capitalistica in quanto essa è la gestione *sino ad oggi* più matura delle possibilità scientifico-tecnologiche. La ragione sostanziale di questo avvicinamento è cioè la distruzione inevitabile della filosofia (e della civiltà tradizionale) che la scienza (la civiltà della tecnica) sta portando a compimento. Anche il Pci si rende conto sempre più chiaramente che *la separazione* (cioè la scienza, l'intelletto, l'astratto p.d.n.c.) non è «la follia completa del capitale», ma è *il «normale»*. E che anche il capitalismo si mantiene all'interno di questa normalità.

4. Critica del concetto marxiano dell'oggettività

Anche nella sua *Intervista* Colletti riprende la critica marxiana del '44 all'annullamento dell'essere, perpetrato dalla filosofia hegeliana. Egli mette in rapporto questo annullamento al concetto hegeliano di unità degli opposti (intesa, sappiamo, come contraddizione e non come togliimento di questa): separato dal pensiero, il finito è un niente e solo nell'unità col pensiero esso è ed è ciò che è. Rivendicando la positività dell'essere indipendentemente dalla sua relazione al pensiero, Colletti si colloca appunto in quella prospettiva della separazione, che per altro egli non riesce ad assumere nella sua radicalità, perché concepisce erroneamente l'unità degli opposti come «contraddizione dialettica» (contraddizione non tolta) e, insieme, come quell'«indivisibilità» che lungi dall'essere contraddizione non tolta è ciò la cui divisione e separazione produce la contraddizione; sì che quando egli assume il punto di vista della separazione e dell'intelletto per rivendicare la positività del finito nella sua indipendenza dal pensiero, non lo fa perché si rende conto del carattere dogmatico dell'unità necessaria, ma perché questa unità gli appare appunto (erroneamente) come contraddizione (non tolta). Comunque è proprio in questo momento che egli compie lo sforzo maggiore di rottura con la filosofia e di maggiore avvicinamento a quella logica della separazione che è la logica della scienza e del capitalismo. E d'altra parte: si rende conto Colletti che quando, nei dintorni di p. 80 della sua *Intervista* rivendica la separazione dell'essere e del finito dal pensiero, rivendica proprio quella separazione che, nei dintorni di p. 108, egli, con Marx, qualifica addirittura come «il tratto specifico del capitalismo», cioè come un vizio di cui soltanto il capitalismo sarebbe affetto? Molto meno pacifico, invece, che Marx, nel '44, rivendichi in nome dell'intelletto e della separazione l'indipendenza e la positività dell'essere finito. Da quando son saltate fuori, quelle pagine della *Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in generale* hanno combinato molti guai, non ultimo quello «choc», quell'«impressione sconvolgente» che Lukács dice di aver provato leggendole per la prima volta.⁹⁹ L'uno e l'altra, forse, fuori posto, anche perché, con tutto il rispetto per queste pagine di Marx, è un po' difficile rendersi conto che la loro lettura abbia avuto la forza di trasformare *d'emblée* da idealista hegeliano in realista della *Widerspiegelungstheorie* un pensatore di quarantacinque anni come Lukács. Nella questione decisiva sono pagine ambigue. E in questo senso ci si spiega come possano essere interpretate (come accade in Colletti) come rivendicazione dell'oggettività del finito in nome dell'intelletto separante.

Nella formulazione «onnilaterale» del «superamento dell'oggetto della coscienza» nella *Fenomenologia* hegeliana, Marx trascrive quasi alla lettera questa condizione del superamento: «La coscienza deve parimente rapportarsi all'oggetto secondo la totalità delle determinazioni di questo e averlo così compreso secondo ognuna: e... questa totalità delle sue determinazioni fa dell'oggetto *in sé un ente spirituale*, e per la coscienza questo avviene in verità per il suo comprendere ciascuna delle medesime come determinazione dell'Io, o per il suddetto rapporto *spirituale* ad esse».100

In questo passo, Marx avverte con completa chiarezza non solo che il «superamento dell'oggetto della coscienza» è insieme un mettersi in rapporto con *la totalità* delle determinazioni dell'oggetto, ma che proprio questa totalità di determinazioni rende (senza residui, e quindi «in sé») l'oggetto un «ente spirituale», cioè realtà concretamente unita al pensiero. Il «superamento» dell'oggetto è cioè, in Hegel, la *riassunzione*, il *mantenimento*, la *conservazione* di tutte e di «ciascuna» determinazione dell'oggetto. Fuori dubbio, quindi, che il superamento dell'oggetto e la coscienza della sua «nullità» non hanno nulla a che vedere con l'affermazione di una coscienza in cui siano scomparse le determinazioni dell'oggetto. Marx si rende cioè perfettamente conto che la soppressione dell'oggetto e l'affermazione della sua nullità ha «il significato di sopprimere l'oggettività [*Gegenständlichkeit*], in quanto non il carattere *determinato* dell'oggetto, bensì il suo carattere *oggettivo* è per l'autocoscienza lo scandalo dell' alienazione»:101 per Hegel l'oggetto è una nullità non perché esso sia determinato, ma perché è oggettivo; appunto per questo suo «carattere oggettivo» esso è «un che di negativo, che si sopprime da sé, una *nullità* ».102 E l'oggettività dell'oggetto è l'oggetto in quanto si costituisce come qualcosa di «autonomo e di essenziale di fronte all' autocoscienza», 103 come indipendente ed esterno rispetto al pensiero. Qualcosa che «sta di fronte con pretesa di realtà» rispetto ad esso: 104 si tratta di una «pretesa di realtà», perché l'oggetto non riesce a porsi per davvero come reale indipendentemente dal pensiero, ma è quest'ultimo che, alienandosi, *pone* l'oggetto come qualcosa di «autonomo e di essenziale», cioè «pone la cosalità». Il pensiero separa da sé il proprio contenuto; che, così separato, è poi saputo come una nullità. 105

Al concetto hegeliano di «superamento dell'oggetto della coscienza», Marx contrappone subito dopo il proprio «compiuto naturalismo o umanismo», in cui viene soprattutto difesa l'«oggettività» dell'uomo. Ed è chiaro che solo sul fondamento di questa oggettività Marx può contrapporre al concetto hegeliano di alienazione («che l'ente umano si oggettivi a differenza e in opposizione all'astratto pensiero») il proprio: che cioè «l'ente umano si oggettivi disumanamente in

opposizione a se stesso».106 Dapprima, il testo marxiano afferma che l'«uomo reale» non è autocoscienza, ma «un ente vivente, naturale, munito e dotato di forze essenziali oggettive, cioè materiali». 107 «Oggettivo», qui, significa «materiale». Per Hegel, invece, «l'uomo vale come ente *non-oggettivo*, *spiritualistico*». 108 Ora, Hegel può accettare che l'uomo sia «non materiale», intendendo appunto che «materiale» significhi, secondo un uso molto vecchio della parola, «autonomo ed essenziale» di fronte all' «autocoscienza»,109 «oggettività fuori del sapere».110 Se invece il termine «materiale» indica le determinazioni sensibili dell'oggetto, allora la «appropriazione dell'ente oggettivo mediante la soppressione della sua alienazione» è appropriazione *anche* della materia. (Si ricordi che per Hegel l'oggetto diventa un «ente spirituale», solo in quanto esso è la «totalità delle sue determinazioni».) Comunque, per Marx, «è del tutto ovvio» che un ente dotato di forze oggettive, cioè materiali «abbia degli oggetti *reali e naturali* del suo essere», cioè si rapporti a «un modo reale... avente la forma dell'esteriorità, dunque non appartenente all'essere dell'uomo», dunque «predominante e oggettivo». «Non c'è niente d'inconcepibile e misterioso in questo. Il contrario sarebbe piuttosto un mistero».111 Il contrario è quello che pensa Hegel: Hegel cioè pensa il contrario di una cosa «del tutto ovvia», che non ha nulla di inconcepibile e misterioso; mentre è misterioso quello che pensa Hegel. Marx ha ragione: questo mondo reale, oggettivo, esterno e non appartenente all'essenza dell'uomo e in cui l'uomo si trova è veramente «del tutto ovvio»: è il mondo di cui è convinto anche il cameriere di Hegel e che Hegel analizza, nella *Fenomenologia*, come contenuto della certezza ancora scissa dalla verità. Voglio dire che si può concedere a Hegel di sapere quello che sapeva il suo cameriere, e che è opportuno sforzarsi di capire (Feuerbach lo faceva) quali sono le ragioni per le quali, ciò nonostante, Hegel rovescia le convinzioni del proprio cameriere affermando che l'uomo è autocoscienza; dopo di che si potrà mostrare che quelle ragioni non stanno in piedi e che Hegel ha torto rispetto al proprio cameriere. Non si può dire che nel manoscritto di Marx ci si preoccupi troppo di far questo – e Marx era liberissimo di non preoccuparsene, perché non è stato lui a pubblicare queste sue pagine. Sta di fatto però che quanti le leggono debbono rendersi conto che il testo marxiano non ha fatto altro, fino a questo punto, che contrapporre al punto di vista hegeliano quello di un naturalismo di senso comune. E che dunque si tratta di controllare con estrema attenzione quali sono *le ragioni* che gli consentono, dopo uno sviluppo del pensiero filosofico che da Cartesio a Hume, da Kant a Hegel ha voltato le spalle al realismo naturalistico, di ritornare a questa forma di pensiero.

Prima dell'«attacco»: «Un ente oggettivo è non-ente»,112 che inizia il

passo dove quelle ragioni si trovano concentrate, il testo sviluppa¹¹³ la *descrizione* del «compiuto naturalismo o umanismo», in contrapposizione al concetto hegeliano dell'uomo come autocoscienza. Si può dire che tutti gli elementi introdotti abbiano lo scopo di chiarire il senso dell'affermazione che quell'ente «oggettivo» («naturale», «materiale») che è l'uomo «ha degli oggetti reali e naturali». Che l'oggetto uomo «abbia» tali oggetti significa che esso si trova in rapporto a un «mondo reale» che non appartiene alla sua essenza (al contrario del mondo posto dall'alienazione dell'autocoscienza) e ha «la forma dell'esteriorità», e nel quale l'uomo «oggettivo» agisce oggettivamente, ossia «pone» il prodotto stesso del suo agire «come oggetto estraneo». «Esso crea, pone *soltanto* oggetti, *perché* è posto da oggetti, *perché* è intrinsecamente *natura*», «attività oggettiva» e «ente passivo». «Gli *oggetti* dei suoi impulsi esistono fuori di lui come *oggetti* da lui indipendenti, e tuttavia oggetti indispensabili a lui «essenziali». Dunque: «*Esser* oggettivi, naturali, sensibili, e avere altresì un oggetto, una natura, un interesse fuori di sé, oppure esser noi stessi oggetto, natura, interesse di terzi è l'identica cosa». Pertanto «il sole è oggetto della pianta», «come la pianta è oggetto del sole». L'indipendenza della natura rispetto al pensiero, il suo essere «fuori del pensiero» è anche indipendenza di ogni oggetto della natura rispetto a ogni altro oggetto. «Un ente che non abbia alcun oggetto fuori di sé non è un ente oggettivo». E «esser fuori di» significa essere «indipendente da», non appartenere all'essere di ciò da cui si è fuori e *insieme* essergli «indispensabile», «essenziale». Il sole è indipendente e indispensabile alla pianta, ma anche viceversa, nel senso che la «forza vivificante del sole» non potrebbe esistere senza l'universo di oggetti vivificati da essa. Fino a questo punto, dunque, il testo non è altro che *descrizione, asseveramento* di un certo tipo di naturalismo. Che però è ancora tutto da dimostrare. Non solo, ma è anche tutt'altro che determinato nel suo significato stesso: gli oggetti del mondo reale sono tra di loro indipendenti e *tuttavia* ognuno è oggettivamente attivo e passivo rispetto agli altri, sì che tra essi sussiste una determinazione reciproca, cioè ognuno è «indispensabile, essenziale alla manifestazione e conferma» degli altri. Il testo non dice come si possa conciliare la reciproca indipendenza con la reciproca determinazione degli oggetti – una determinazione, questa, dove un oggetto può esercitare la propria «forza sostanziale» su altri oggetti solo se altri oggetti esercitano su di esso la loro; dove dunque un oggetto è quello che è solo in quanto è in rapporto ad altri e pertanto *non* è indipendente da essi. Difficile comunque convincersi che in un mondo dove «il sole è *oggetto* della pianta, un oggetto indispensabile che ne conferma la vita, *come* [corsivo mio] la pianta è oggetto del sole, in quanto è manifestazione della forza vivificante del sole», sole e

pianta siano, come vorrebbe Colletti, determinazioni separate, reciprocamente indifferenti, determinazioni dell'intelletto.

Ma ciò che ora interessa è il modo in cui il testo marxiano *dimostra*, dopo averlo descritto, questo naturalismo dai connotati tendenzialmente contraddittori. Il tutto è contenuto in una mezza pagina, che è opportuno avere sott'occhio:

«Un ente non oggettivo è un *non ente* [*Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen*]. Supponete un ente che non sia oggetto né abbia un oggetto. Un tale ente sarebbe innanzi tutto l'unico ente, non esisterebbe alcun altro fuori di lui, esso solo esisterebbe, solitario. Giacché subito che si danno oggetti fuori di me, subito che non ci sono io solo, io sono un *altro*, un'*altra realtà* che non l'oggetto fuori di me. Per questo terzo oggetto io sono dunque una *realtà altra* da esso, cioè suo oggetto. Un ente che non è oggetto di un altro ente presuppone dunque che non ci sia ente oggettivo. Tosto che io ho un oggetto, questo oggetto ha me stesso come oggetto. Ma un ente *non oggettivo* è un ente irreali, non sensibile, soltanto pensato, cioè soltanto immaginato, un ente dell'astrazione. Esser *sensibile*, cioè reale, è esser oggetto di senso, esser oggetto *sensibile*, dunque avere oggetti sensibili fuori di sé, avere degli oggetti della propria sensibilità. Esser sensibile è esser passivo».¹¹⁴

L'intento di Marx è di dimostrare che un ente non oggettivo non esiste, ossia non esiste un ente come l'«uomo» hegeliano che, appunto, «vale come un ente *non-oggettivo*, *spiritualistico*». Mentre Hegel afferma la nullità dell'oggettivo (con certe non trascurabili ragioni, che il giovane Marx non crede sia il caso di prendere in considerazione), Marx intende ora dimostrare la nullità del non-oggettivo. Gli elementi decisivi della dimostrazione sono tutti contenuti nella prima parte del passo, che si presenta come una dimostrazione *per absurdum* («supponete un ente che *non...*», *Setzt ein Wesen, welches weder...*) della tesi che un ente non oggettivo è non-ente (*ein Unwesen*), e cioè intende mostrare l'assurdo al quale conduce la negazione della tesi, negazione espressa nel testo dalla «supposizione» di «un ente che non sia oggetto né abbia oggetto». L'assurdo viene subito indicato: «Un tale ente sarebbe innanzitutto l'*unico* ente... esso solo esisterebbe, solitario». Ma

già qui (e d'altronde si tratta del punto decisivo) il procedimento dimostrativo si presenta carico di presupposti incontrollati, di implicazioni gratuite. Il testo stabilisce, infatti, un'implicazione *immediata* tra l'essere un ente che non è e non ha oggetto e l'essere l'unico ente. Ora, se è vero che, date le surriferite definizioni marxiane di «oggetto», un ente oggettivo – cioè che è ed ha un oggetto – *non* può essere l'unico ente, da ciò *non* segue che un ente non oggettivo («spiritualistico») debba essere l'unico ente; così come dal fatto che un ente geometrico triangolare abbia dei lati *non segue* che un ente geometrico non triangolare non abbia dei lati: si tratterà di accettarlo, su altra base. In altri termini, dal fatto che l'ente che ha la proprietà di essere oggettivo abbia una cert'altra proprietà (l'essere cioè relazionato ad altri enti e dunque una unità appartenente al molteplice), non segue che un certo ente che non abbia la proprietà dell'oggettività non abbia nemmeno quella cert'altra proprietà. (Ché se si dicesse che l'oggettività non è una proprietà qualsiasi, ma coincide con l'esser ente, allora si darebbe per già acquisito ciò che invece Marx si propone, opportunamente, di dimostrare.) Ciò che manca a questa prima battuta decisiva della dimostrazione è la *mediazione* tra l'essere un ente non oggettivo e l'essere l'unico ente. Marx avrebbe cioè dovuto «innanzi tutto» dimostrare che *solo* l'«oggettività» degli enti rende possibile la loro molteplicità. Il testo non sospetta neppure l'esistenza di un simile problema e afferma dogmaticamente il nesso tra non-oggettività e unicità dell'ente. (Un nesso, comunque, per il quale Marx mostra di considerare *inconcepibile* che un ente esista indipendentemente dagli altri enti: se la negazione dell'oggettività implica l'esistenza di un unico ente e questa unicità è per lui un assurdo, ne viene che, per lui, la negazione dell'unicità, cioè la molteplicità, è condizione trascendentale dell'esistenza dell'ente. Cioè l'ente è oggettivo in quanto è un molteplice e quindi in quanto ognuno dei termini del molteplice è in relazione e dipende da altri. Lo statuto dell'ente, in questa *Critica della dialettica hegeliana* tende cioè sostanzialmente ad essere dialettico e comunque non ha nulla a che vedere con quella positività degli enti di cui parla Colletti, dove «ciascuno sussiste per sé», «non ha bisogno di riferirsi all'altro», è «repulsione alla relazione».)¹¹⁵ E non solo Marx non sospetta quel problema, ma non si preoccupa neppure di dimostrare che la pur da lui annotata *molteplicità* degli enti inclusa nell'autocoscienza hegeliana è qualcosa di impossibile. Giacché è lo stesso Marx a trascrivere quell'affermazione hegeliana «che la coscienza [nel superamento dell'oggetto in quanto oggettività nulla] deve parimenti rapportarsi all'oggetto *secondo la totalità delle determinazioni di questo e averlo così compreso secondo ognuna*» di esse (corsivo mio): dove egli ha davanti un universo *non-oggettivo* (appunto l'autocoscienza hegeliana), nel

quale tuttavia *non* esiste un unico ente, ma la «totalità delle determinazioni» dell'ente, cioè quella molteplicità di enti che invece, secondo la dimostrazione marxiana, dovrebbe essere assolutamente assente dalla dimensione della *non*-oggettività. Non è Marx a scrivere, una pagina dopo, che per Hegel «non il carattere *determinato* dell'oggetto, bensì il suo carattere *oggettivo* è per l'autocoscienza lo scandalo dell'alienazione»? Non è lo stesso Marx, dunque, ad aver dinanzi la *distinzione* hegeliana tra «oggettività» e «determinatezza» dell'oggetto, onde l'ente hegeliano è determinato e non oggettivo? E per Hegel il determinato non è forse tale solo in quanto è *altro* di un *altro*, determinato rispetto ad altro e dunque termine del molteplice? Anche Hegel esclude che esista un unico ente e tuttavia il suo mondo reale è un mondo non oggettivo. E ancora: è vero che l'autocoscienza è l'«universale», che esiste «esso solo», «solitario»: ma nello stesso senso in cui la «natura» e il «mondo reale» di Marx è per lui l'unico ente, che a sua volta esiste esso solo, solitario, appunto perché è il *tutto* al di fuori del quale non esiste nulla e che contiene in sé la molteplicità degli enti.

Né le cose che non vanno in queste prime tre righe della dimostrazione marxiana sono finite qui. Marx scrive: se esistesse un ente non oggettivo, esso sarebbe l'*unico* ente, non esisterebbe alcun altro fuori di lui, esso solo esisterebbe, solitario. Ora, dire che sarebbe l'unico ente e dire che esisterebbe esso solo, solitario è dire la stessa cosa. Ma non è assolutamente la stessa cosa dire che «non esisterebbe alcun altro fuori di lui [*es existierte kein Wesen ausser ihm*]». Perché poche righe prima di questa dimostrazione il testo dichiara che «un ente che non abbia alcun oggetto fuori di sé non è un ente oggettivo», e cioè identifica l'avere qualcosa «fuori di sé» con l'essere «ente oggettivo». Pertanto, affermando, in questo primo passo della dimostrazione, che se esistesse un ente non oggettivo «non esisterebbe alcun altro fuori di lui» il testo viene ad affermare che se non esistesse un ente oggettivo, allora... non esisterebbe un ente oggettivo – proposizione, questa, che serve molto poco all'intento di mostrare l'assurdo che si produce negando l'esistenza dell'ente oggettivo, giacché è chiaro che l'inesistenza dell'ente oggettivo non può essere considerata come un assurdo da chi si propone di dimostrare che «un ente non oggettivo è non ente». In altri termini, se l'assurdo che scaturisce dalla supposizione dell'esistenza di «un ente che non sia oggetto e non abbia oggetto» è che «non esisterebbe alcun altro fuori di lui» e cioè che non esisterebbe un ente oggettivo, l'indicazione dell'assurdo va in fumo, si risolve in una *petitio principii*. Dunque, nel testo marxiano, l'indicazione dell'assurdo, che dovrebbe scaturire dalla negazione del *demonstrandum*, è la somma di un presupposto ingiustificato (il non oggettivo non può essere un molteplice) e di una

petitio principii.

Ma procediamo. *Perché* (nell'ipotesi che esista un ente non oggettivo) è assurdo che esista un «unico ente», che non esista «alcun altro al di fuori di lui» e che esista «esso solo, solitario»? Il testo risponde in due tempi: 1) perché «si danno oggetti fuori di me [*es Gegenstände ausser mir gibt*]», ossia «non ci sono io solo»; e 2) se così stanno le cose, allora «io sono un *altro*, un'*altra realtà* che non l'oggetto fuori di me», e «per questo terzo oggetto [che propriamente è secondo] io sono dunque una *realtà altra* da esso, cioè suo oggetto». Per quanto riguarda il primo di questi due tempi (opportunamente Marx – che si trova in polemica con Hegel, per il quale tutto è riconducibile all'«Io» dell'autocoscienza – considera che l'ente non oggettivo di cui si suppone l'esistenza sia «io»), in esso diventa esplicito che il fondamento ultimo di tutta la dimostrazione è il «darsi» di un contenuto, che è assunto come incontestabile appunto perché «si dà» (*es gibt*). Il darsi e l'esserci è l'*esperienza*: essa attesta che «*si danno* oggetti fuori di me» che «*non ci sono* io solo». Il carattere *del tutto apparente* di questa dimostrazione marxiana qui viene a galla: ciò che si vuole dimostrare è «dato», «c'è», ossia è quel qualcosa di «del tutto ovvio», dove «non c'è niente di inconcepibile e misterioso», di cui, si è visto, il testo aveva parlato poco prima. Si vuole dimostrare *per absurdum* che questo qualcosa e tale assurdo non è altro che la negazione del «darsi», della «sperimentabilità» di quel qualcosa; lo si vuole dimostrare per assurdo e lo si assume come evidente (l'evidenza del «darsi»). «Si danno oggetti fuori di me»: l'esperienza lo attesta. Ma l'esperienza attesta per davvero che si danno «oggetti fuori di me», nel senso che Marx attribuisce a questa espressione? – Come prima il testo identificava arbitrariamente l'esser l'unico ente e l'inesistenza di qualcosa «fuori di lui», così ora identifica il darsi di oggetti fuori di me e il non esserci solo io. Che sono invece, ripetiamo, concetti del tutto diversi, e che, quel che qui più conta, hanno un rapporto del tutto diverso con l'esperienza, perché se per «io» s'intende l'individuo umano marxiano, allora l'esperienza attesta indubbiamente («indubbiamente» in relazione al concetto di esperienza che Marx tenta di tener fermo «che non ci sono io solo», ma che esiste quella molteplicità di enti che, appunto, si dà, cioè che esiste una molteplicità di determinazioni ognuna delle quali è *altra* rispetto a tutte le altre; ma se l'esistenza di «oggetti fuori di me» significa che esistono enti «indipendenti», «esterni», «autonomi» non solo rispetto a me come individuo, ma anche rispetto *alla coscienza* della «totalità delle determinazioni» che si danno – in questa coscienza è appunto l'esperienza –, allora l'esperienza non solo non attesta, ma *non può* nemmeno attestare che quella totalità esista indipendentemente ed esternamente ad essa – così come la vista *non può* attestare, in quanto tale, che i corpi

continuino ad esistere anche quando non sono veduti (non può *far vedere* che esistono indipendentemente dal loro *esser veduti*). E non c'è bisogno di richiamare che il termine «coscienza» non appartiene soltanto al linguaggio hegeliano, per Marx l'uomo è «un ente che esiste a se stesso» e il suo è un «atto di nascita con coscienza»; è «sensibilità», un ente passivo, nel senso che «avverte il suo patire».116 Questa «sensibilità», questo «avvertire» il rapporto che sussiste tra l'uomo e gli altri enti sensibili è appunto l'esperienza. E viceversa, per Hegel «niente vien *saputo*, che non sia *esperienza*... che non sia dato come *verità sentita*».117 Se, dunque, per «oggetto» si intende ciò che esiste esternamente e indipendentemente dalla sensibilità, ossia dall'avvertire l'esistenza degli enti sensibili, la sensibilità *non può* essere ciò che attesta che gli enti esistono indipendentemente da essa, la sensibilità non può rendere sensibile l'indipendenza e l'esteriorità dell'ente rispetto alla sensibilità. Il testo di Marx, invece, *sulla base del darsi* di altri enti oltre a me, *nell'esperienza*, conclude – e siamo al secondo dei due tempi sopra indicati – affermando l'esistenza del molteplice *indipendentemente e al di fuori dell'esperienza*; conclude così, appunto perché identifica surrettiziamente la differenza tra enti con l'indipendenza degli enti dalla dimensione in cui si danno come differenti. In altri termini, si può certamente concedere (sempre all'interno del tipo di logica al quale Marx tenta di conformarsi) che se «non ci sono io solo», allora «io sono un altro»; ma che io sia *altro*, un'altra realtà rispetto a ogni altro ente o realtà che si dà, *non significa* che io sia «un'altra realtà che non l'oggetto *fuori di me*» (corsivo mio), e cioè che gli oggetti esistano indipendentemente dall'esperienza che io ho di essi. Ognuna delle determinazioni della «totalità» che forma il contenuto della coscienza hegeliana è *un altro* rispetto a ogni altra determinazione, è *un'altra realtà* rispetto a ogni altra determinazione, è *un'altra realtà* rispetto a ogni altra; ma essa non è qualcosa di «indipendente dalle altre» (una indipendenza, questa, che, come si è visto, nel testo di Marx è *insieme* fortemente contrastata dall'affermazione della reciproca «indispensabilità» delle determinazioni), le altre non sono «oggetti fuori di essa» e essa e le altre non sono qualcosa di esterno e indipendente dalla coscienza («oggetti fuori della coscienza»). Hegel può affermare la *non oggettività* dell'ente e *insieme* – salvo prova contraria, che non è certo questo testo di Marx a fornire – la *molteplicità* degli enti. Marx cioè presuppone che essere «una realtà altra» da qualcosa significhi essere «oggetto» di tale qualcosa e che tale qualcosa è «oggetto» di quella realtà – dove «oggetto di...» viene inteso come «fuori di...», «indipendente da...», «esterno a...». Nella proposizione: «Io sono dunque una realtà altra da esso, *cioè* suo oggetto» (corsivo mio), il «cioè» fa toccare con mano la *contaminazione* operata da Marx tra il concetto di *alterità* e quello di

«oggettività» – tra il concetto di alterità, che sopravvive anche al di fuori del naturalismo marxiano, e quello di oggettività, strettamente legato a questo naturalismo.

Il resto del passo sopra riportato non aggiunge nient'altro alla dimostrazione della tesi dell'identità tra ente non oggettivo e non-ente, 118 ma, insistendo sul concetto di «sensibilità», serve ad avvalorare l'apparenza che l'«oggettività» dell'ente coincide con l'«essere sensibile» dell'ente. Il termine «oggetto» vien fatto ancora giocare con due significati del tutto diversi, di cui viene per altro mascherata la diversità: quello antiidealistico (indipendenza dell'oggetto dall'esperienza), e quello in cui «oggetto» è sinonimo di «determinazione che appare», «ente sensibile», «oggetto della sensibilità», nel senso appunto che tale «oggetto» è ciò che si dà, che c'è. Il paralogismo marxiano consiste nel cancellare la differenza tra questi due significati in modo da poter attribuire al primo quel carattere di *datità* che invece compete soltanto al secondo. In questo senso, tutte le espressioni che chiudono la dimostrazione sono equivocate. «Ma un ente non oggettivo è un ente irreal, non sensibile» (il che può essere detto solo se il «non oggettivo» *non* è quello hegeliano, giacché per Hegel l'oggetto superato e posto come nullità non è il sensibile in quanto sensibile, ma il sensibile concepito come indipendente dalla coscienza. La «non oggettività» hegeliana è l'esperienza, mentre l'oggetto di cui Hegel pone la nullità è ciò che non è veramente sensibile).

Nell'equazione che Marx stabilisce tra ente sensibile e ente reale si ripresenta la contraddizione sopra rilevata, per la quale il rapporto tra gli «oggetti» è *insieme* di *indipendenza* e di *indispensabilità*; giacché in quanto il sensibile e il reale coincidono, quest'ultimo *non* può essere indipendente dalla sensibilità (ossia da ciò che appartiene alla propria essenza); e, d'altra parte, in quanto il reale è l'«oggetto» reale, il reale è indipendente dall'uomo e quindi dalla sua sensibilità. La quale è così, *insieme*, ciò che è indispensabile agli oggetti (stante l'equazione oggetto reale = oggetto sensibile) e ciò da cui gli «oggetti» sono indipendenti. Nell'ultima proposizione della dimostrazione – infine – si danno convegno tutte le aporie di questo tentativo marxiano di fondare l'identità tra ente non oggettivo e non ente: «Esser sensibile, cioè reale, è esser oggetto di senso, esser oggetto *sensibile*, dunque avere oggetti sensibili fuori di sé, avere degli oggetti della propria sensibilità». Si ritrova qui il mascheramento della differenza tra il concetto di tipo «fenomenologico» dell'oggetto (l'oggetto come «essere sensibile», «oggetto di senso», «oggetto sensibile», quindi come determinato e quindi altro dagli altri), e si ritrova il concetto metafisico-naturalistico di «oggetto», per il quale «avere degli oggetti della propria sensibilità» significa «avere oggetti sensibili fuori di sé»,

cioè oggetti indipendenti dalla sensibilità (sì che la stessa espressione «oggetto di senso» [*Gegenstand des Sinns*] è carica di questo opposto significare, indica cioè sia l'ente che si dà, che appartiene all'esperienza, sia l'ente che esiste indipendentemente da essa e non le «appartiene»). Si ritrova inoltre, in questa proposizione, sia l'identità del sensibile col reale, cioè l'inseparabilità dell'ente dalla sensibilità, sia l'indipendenza degli oggetti dalla sensibilità, l'«avere oggetti sensibili fuori di sé». Non ci si deve dimenticare, insomma, che il bersaglio polemico di queste pagine è l'affermazione hegeliana della nullità dell'oggetto, ossia di ciò che è astrattamente posto come separato dalla coscienza. Marx, che pur si rende conto come per Hegel l'alienazione non sia la determinatezza, ma l'oggettività dell'oggetto (cioè il suo esser separato dalla coscienza), sviluppa per altro la sua dimostrazione dell'identità tra il non oggettivo e il non ente cancellando la differenza tra determinatezza e oggettività; e avendo stabilito, sulla base del «darsi» degli enti, la loro determinatezza, il loro esser termini di un molteplice e quindi reciprocamente «altri», crede di avere con ciò stesso stabilita quell'«oggettività» dell'ente di cui Hegel aveva posto la nullità.

5. L'essenza del nichilismo come struttura inconscia della dialettica hegeliana

Nella *Prefazione* del '67 a *Storia e coscienza di classe* Lukács, dopo aver richiamato che in Hegel l'alienazione è la posizione dell'oggettività, vede che, pertanto, il superamento dell'alienazione è superamento dell'oggettività: «Poiché l'oggetto, la cosa in Hegel, esiste soltanto come alienazione dell'autocoscienza, la sua riassunzione nel soggetto rappresenterebbe la fine della realtà oggettiva, quindi della realtà in generale». ¹¹⁹ L'aver sostenuto questo tipo di «riassunzione» è per Lukács autocritico il «fondamentale e grossolano errore» ¹²⁰ di *Storia e coscienza di classe*. Credo che egli intenda dire che l'errore grossolano sta nel fatto che un marxista abbia potuto accettare da Hegel questo concetto di alienazione. È comunque senz'altro grossolano il modo in cui qui Lukács si esprime, perché non è vero che per Hegel «l'oggetto, la cosa» *tout court* «esiste soltanto come alienazione della coscienza», bensì è l'oggetto in quanto posto come separato dalla coscienza, la cosa in quanto contenuto dell'intelletto, che per Hegel è alienazione. E non è vero che Hegel sostenga, *tout court*, la «fine della realtà oggettiva, quindi della realtà in generale», bensì sostiene la fine della realtà in quanto esterna e indipendente dal pensiero. Ma mi rifiuto anche di credere che si tratti di qualcosa di diverso di un cattivo modo di esprimersi (e per altro ho qualche dubbio che si tratti di un modo così tecnico e puntuale di espressione da sottintendere nel lettore della *Prefazione* la non trascurabile competenza in merito alla circostanza che nel passo della *Fenomenologia* commentato da Marx il termine «oggetto» significa l'ente, posto come separato dalla coscienza, e che la «nullità dell'oggetto» è la nullità dell'ente così inteso). Sta comunque il fatto che la confusione operata da Marx tra l'«oggettività» e la determinatezza dell'ente (confusione aggravata dalla circostanza che, mentre nella dimostrazione sopra analizzata tale confusione è *determinante* ai fini dell'esecuzione della dimostrazione, nella pagina successiva Marx mostra invece di rendersi conto della differenza tra il «carattere oggettivo» e il «carattere determinato» dell'oggetto), sta di fatto, dico, che tale confusione costituisce il clima più adatto perché il pensiero di Hegel sia fatto passare come una forma esplicita di affermazione della nullità dell'ente in quanto ente. Una forma di nientificazione dell'ente in quanto ente che, *come esplicita*, non solo non ha alcun riscontro storico, ma alla quale il pensiero occidentale si è costantemente contrapposto, non solo quando Aristotele afferma l'opposizione dell'ente al niente, ma anche quando Hegel sembra negare questa opposizione (e invece la conferma con forza ancora

maggiore, giacché è solo pensando l'ente nella sua relazione al niente che esso può esser tenuto fermo nel suo non esser un niente).¹²¹ Anche tutte le considerazioni di Colletti, di evidente ispirazione lukacsiana, sull'«annientamento» dell'ente operato dalla filosofia hegeliana hanno la stessa radice, si radicano cioè nello stesso equivoco: quello costituito dalla dimostrazione marxiana dell'identità del non oggettivo e del non ente. Alla quale chiaramente si riferisce Lukács quando ricorda l'«impressione sconvolgente» che fecero su di lui «le parole di Marx sull'oggettività come proprietà materiale primaria di tutte le cose e di tutte le relazioni». Ma, poi, l'equivoco in cui consiste quella dimostrazione si ripercuote e stabilendone il grado di consistenza sulla stessa tesi centrale dei *Manoscritti*: che l'alienazione autentica non è, come pensa Hegel, che l'ente umano si oggettivi, ma che «si oggettivi disumanamente in opposizione a se stesso». ¹²² Che valore rimane a questa tesi, se nel testo di Marx il significato dell'«oggettività» è equivoco e pertanto non consente a Marx di dimostrare l'identità tra il non oggettivo e il non ente, e quindi non gli consente nemmeno di mettere fuori gioco la tesi hegeliana che identifica l'alienazione all'oggettività (intesa come indipendenza dell'ente dalla coscienza)?

E tuttavia il discorso di Marx, rispetto all'affermazione hegeliana della nientità dell'oggetto, e il modo equivoco in cui quel discorso è espresso, ha una giustificazione storica. La persuasione che l'ente è niente è il *nichilismo*. Questa è la definizione più lineare e rigorosa del termine «nichilismo». Nella lettera a Fichte del 1793 Jacobi scrive che l'idealismo è «nichilismo», perché nega l'esistenza di ogni ente indipendente dalla coscienza umana, ossia tratta come un niente ciò che è veramente ente – e per Jacobi vero ente è quello che non dipende dal fragile mondo della coscienza umana. Ma per Jacobi già quella di Kant era una filosofia del nulla» e in seguito egli qualificherà come «nichilismo» il pensiero di Schelling. Affermando la «nullità dell'oggetto», Hegel si rifà consapevolmente al concetto di «nichilismo» formulato da Jacobi, ma con l'intento di mostrare che l'oggetto è un nulla, appunto perché, in quanto separato dalla coscienza, in quanto finito, esso è un contraddirsi. L'oggetto è un nulla proprio perché è contraddizione (e quindi Colletti, che segue Marx nella convinzione che la posizione di Hegel sia «nichilista», dovrebbe tener presente che Hegel, lungi dal farsi assertore di una banale negazione del p.d.n.c., considera invece la contraddizione come il criterio in base al quale vien posta la nullità di ciò che si contraddice). Quando Hegel afferma, ad esempio, che «perché il finito è l'opposizione contraddicentesi in se stessa, perché esso *non* è, per questo l'assoluto è»,¹²³ egli stabilisce in modo del tutto esplicito l'implicazione tra il contraddirsi e l'esser niente – (per l'idealismo la

contraddizione dell'oggettivo consistendo sostanzialmente nel fatto che esso è *posto* come esterno, indipendente dal porre). Dissentendo dall'affermazione hegeliana della nullità dell'oggetto, Marx ripropone l'accusa di «nichilismo» che Jacobi rivolge alla filosofia idealistica. Senonché, nessuna forma di pensiero dell'Occidente è un'affermazione *esplicita* della nientità dell'ente in quanto ente: non lo è l'idealismo (che afferma la nientità dell'ente inadeguatamente inteso), non lo è, in relazione all'accusa di nichilismo lanciategli da Nietzsche, il pensiero greco-cristiano (che a sua volta non afferma la nientità del mondo in quanto tale, ma del mondo in quanto separato da Dio). (Con Heidegger il «nichilismo» acquista un significato *ridotto*: non è più la convinzione che l'ente sia niente, ma è il trattar come un niente l'essere dell'ente, lasciando che soltanto l'ente domini: dove l'«essere» è l'apparire dell'ente; sì che la tesi heideggeriana che la storia dell'Occidente è storia del nichilismo diventa qualcosa di sostanzialmente equivalente alla tesi husserliana che la «crisi» dell'Europa è la dimenticanza dell'«Io trascendentale», cioè dell'apparire dell'ente; comunque, anche in questo caso, la «crisi» non è affermazione *esplicita* della nientità di un apparire riconosciuto come ente.) La storia del pensiero Occidentale si esprime come volontà di non trattare l'ente come un niente. E *tuttavia* l'inconscio più irraggiungibile di questo pensiero (e da questo pensiero) è la *volontà che l'ente sia niente*. Tanto più irraggiungibile questa volontà (che tuttavia stabilisce il senso e la configurazione della civiltà occidentale), quanto più essa si esprime nella forma del suo opposto, cioè come volontà di non trattare l'ente come un niente. Quando i pensatori dell'Occidente credono di smascherare un luogo dove l'ente vien pensato come un niente, si mantengono sulla superficie dell'Occidente. Così Jacobi, così Marx: anche ad essi sfugge inevitabilmente il senso essenziale che agisce nel sottosuolo più profondo dell'Occidente e per il quale l'Occidente è il luogo in cui l'ente viene pensato e vissuto come un niente. Da tempo nei miei scritti si tenta di portare alla luce questo senso essenziale del nichilismo. Gli ostacoli che il tentativo incontra nell'ascolto sono nelle cose stesse: si tratta di lasciar parlare ciò che da sempre si mantiene al di fuori del luogo in cui è cresciuta l'intera civiltà dell'Occidente, non solo, ma in cui è cresciuto il mortale stesso.¹²⁴ Si tratta di mettere in luce che l'ente vien pensato e vissuto come un niente, proprio là dove il linguaggio e le opere dell'Occidente sono impegnati più a fondo nel salvaguardare l'estraneità dell'ente al niente. Nel suo significato essenziale, il nichilismo consiste nel *separare* gli enti dal loro *essere*, cioè dal loro *non essere un niente*, dal loro esistere. Questa separazione è portata nel linguaggio all'inizio del pensiero occidentale, quando il mortale si avvolge nella persuasione che il divenire degli enti (il loro

uscire e ritornare nel niente) sia l'evidenza originaria. Credere di *vedere* il divenire significa credere di vedere l'uscire e il ritornare nel niente da parte dell'ente, e quindi credere di vedere la nientità dell'ente (quando esso non è ancora e quando non è più). Il luogo che si mantiene da sempre al di fuori del nichilismo è pertanto l'apparire dell'impossibilità che l'ente, ogni ente, non sia; l'apparire dell'eternità di ogni ente, cioè l'apparire dell'essere come destino *di ogni* ente.

Ma qui intendo dire soltanto che sarebbe completamente fuori strada chi considerasse quanto qui sopra è stato indicato da lontano, servendosi di quello schema interpretativo (occasionato da una cattiva lettura di un passo di Hegel, nella quale si mantiene anche Colletti), per il quale mentre gli eleati, in base al p.d.n.c., negano l'esistenza del divenire, invece Hegel, in base al divenire, nega il valore del p.d.n.c. In questo discorso si crede di sapere che cosa sia il p.d.n.c., laddove esso, a partire dalla formulazione aristotelica, è una delle forme emergenti del nichilismo.¹²⁵ E se ne ignora il senso essenziale anche quando, con Hegel, si distingue la formulazione astratta da quella concreta di tale principio. Se nelle pagine che precedono si è mostrato che per Hegel la «verità» è il togliimento della contraddizione, si è voluto dire che Hegel porta alla sua forma più rigorosa quel p.d.n.c. aristotelico in cui il nichilismo trova una delle sue espressioni più radicali. Anche per Hegel l'ente è niente; ma non perché la prima triade della logica identifica il *Sein* al *Nichts*, e tanto meno per il motivo indicato da Marx: per Hegel l'ente (che non è il *Sein*, ma la sintesi tra il *Sein* e la determinazione) è niente *nello stesso senso* in cui anche per Aristotele e Kant e Marx e tutto il pensiero occidentale l'ente è niente: in un senso che sfugge costitutivamente alla coscienza che di sé tale pensiero possiede. Nel suo discorso esplicito (anche se non sufficientemente protetto dai malintesi) Hegel – nella misura in cui, mantenendosi nell'esplicito, si mantiene sulla superficie apparente dell'inconscio essenziale ed essenzialmente inesplorato dell'Occidente – intende tanto poco quanto Aristotele affermare che la verità dell'ente consiste nella sua contraddittorietà. Il divenire è detto da Hegel (e poi da Gentile) *contraddizione*, non già nel senso che Hegel si avveda che affermare il divenire dell'ente significa affermare che l'ente in quanto ente è niente – non già nel senso che Hegel si avveda del significato autentico del nichilismo e ciò nonostante lo tenga fermo e lo affermi (l'Occidente ha terrore del proprio inconscio): – altro è credere (è la fede di tutto l'Occidente) che l'uscire e il ritornare nel niente sia evidente, altro (abissalmente altro) è sapere (è la luce del luogo che da sempre si apre al di fuori del nichilismo) che affermando questo uscire e ritornare nel niente si afferma che l'ente in quanto ente è niente, ossia ci si mantiene nell'autentica alienazione in cui è sprofondata l'essenza dell'uomo.

Per Hegel il contraddirsi del finito è il suo divenire e il contraddirsi non si risolve nel puro niente, ma ciò non vuole affatto dire che per Hegel non vi sia alcunché del finito che nel divenire si annulli; anzi: «Le cose finite *sono*, ma la verità di questo essere è la loro *fine*», cioè «il loro essere è costituito dal non essere», il finito «perisce»,¹²⁶ e il perire è il ritornare nel niente. Come per Aristotele il divenire è un annientamento dell'ente, il cui risultato (e il cui punto di partenza) non è il puro niente ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu\ \eta\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu$),¹²⁷ così per Hegel il risultato della contraddizione del finito non è un puro niente, ed è «positivo», ma ciò *non* significa che il finito non sia un diventar niente: di esso si conserva soltanto la «forma», nella «memoria». ¹²⁸ Il suo conservarsi come «forma», «categoria», nella memoria (e il suo non risolversi *perciò* nel puro niente) è insieme il suo annientarsi (diventare puro niente) come esistenza effettuale. Ma è appunto quella «fine» e quel «perire», che per Hegel e l'intero pensiero occidentale sono «la verità» del finito, che al di fuori del nichilismo appaiono come l'*alienazione della verità*. Quando Hegel afferma che il «muoversi non consiste se non in un esplicitarsi e mostrarsi della contraddizione»¹²⁹ egli non si pone in quella forma di pensiero che «si ferma alla considerazione unilaterale della risoluzione della contraddizione nel nulla, e non conosce il lato positivo della contraddizione»,¹³⁰ ma guarda appunto a questo «lato positivo», per il quale la contraddizione si risolve nella *relazione dei diversi* (nella negazione della loro separazione). Sì che lo stesso «esterior moto sensibile» è da intendersi come l'«esistenza immediata» della contraddizione, nel senso che esso non è una giustapposizione di momenti separati, dove qualcosa «in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là»,¹³¹ ma è l'unità in cui lo stesso qualcosa, insieme, è qui e non è qui, «in un unico e medesimo Ora è qui e non è qui»: ¹³² è qui e, poiché si muove, essendo qui è insieme tendenza, anticipazione del non qui, «è, *in se stesso*, *sé* e la mancanza, il *negativo* di se stesso sotto un unico e medesimo riguardo »¹³³ (come diventa esplicito nell'«istinto», che è «il vero e proprio muoversi». ¹³⁴ Dove questo «sotto un unico e medesimo riguardo» non ha la funzione di utilizzare il senso rovesciato il $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ che compare nella formulazione aristotelica del p.d.n.c., ma ha la funzione di indicare che ciò che qualcosa è e ciò verso cui il qualcosa (in quanto «mancanza di sé») tende, è il medesimo, e quindi il qui e il non qui, il sé e la mancanza di sé, non sono separati, ma uniti, in relazione. Che questo sia il senso della contraddizione, quando Hegel pone il movimento come il mostrarsi stesso della contraddizione, è confermato da quanto egli aggiunge poco dopo, rilevando che se nel moto e nell'istinto «la contraddizione resta celata» essa si «mostra in maniera immediata» «nelle determinazioni di rapporto o correlative», per cui «contraddizione» è, ad esempio, l'esser altro dal figlio, da parte

del padre, e viceversa, ossia l'esser «altro dell'altro».¹³⁵ Ma che qualcosa sia l'altro dell'altro è precisamente quanto è esigito dall'aristotelico p.d.n.c. La contraddizione è l'implicazione, «il passare, che è l'essenziale e contiene la contraddizione». Parlando di Eraclito, nelle *Lezioni di storia della filosofia* Hegel osserva che «questo spirito audace» per primo enunciò la profonda frase che l'essere e il non essere sono la stessa cosa» ¹³⁶ che è profonda e non «rivela mancanza di pensiero» perché equivale all'affermazione del divenire, cioè dell'«unità di nettamente opposti». Che, nonostante l'infelice modo in cui Hegel introduce il principio di Eraclito,¹³⁷ tutto questo non abbia nulla a che vedere con la negazione del p.d.n.c. (concretamente inteso, e non come contenuto dell'intelletto che isola la determinazione dal suo altro), è confermata dal fatto che la contraddizione eraclitea è intesa da Hegel come l'identità stessa nel suo significato concreto: «l'identità di ogni cosa consiste nell'esser essa l'altro dell'altro in quanto suo altro. Questo è il grande principio di Eraclito: esso può apparire oscuro, ma è speculativo e la speculazione è sempre difficile e oscura per l'intelletto, che tien fermo all'essere e al non essere, al soggettivo e all'oggettivo, al reale e all'ideale per sé stanti».¹³⁸

Quando dunque Hegel scrive: «Si debbon concedere agli antichi dialettici le contraddizioni ch'essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, sibbene anzi che il moto è la contraddizione stessa come esistente»,¹³⁹ egli non intende e non può intendere che l'esistenza indipendente dal pensiero sia contraddittoria (appunto perché tale esistenza è per lui una nullità), ma che il movimento (persino «l'esterior moto sensibile») è il mostrarsi della contraddizione stessa *del pensiero* e pertanto, osserva Hegel a proposito di Zenone, ¹⁴⁰ il movimento è qualcosa di «non vero, perché la sua rappresentazione implica una contraddizione». Le contraddizioni rilevate dagli «antichi dialettici» soprattutto da Zenone, sono infatti rilevate dal «puro astratto intelletto»:¹⁴¹ «il risultato di questa dialettica è nullo, è il negativo: non appare ancora ciò che vi è anche di positivo»;¹⁴² sì che, a differenza del «lato positivo della contraddizione» (che è poi la contraddizione come tolta), per il quale il movimento è relazione (e al quale Eraclito è riuscito, secondo Hegel, a sollevarsi), la contraddizione dei dialettici, e quindi il movimento in cui essi rilevano tale contraddizione, è il «non vero», cioè *il pensiero* contraddicentesi che deve essere superato nel risultato positivo della contraddizione. Zenone, scrive Hegel, non è colui che dichiara di non percepire il movimento: «che ci sia movimento, è accertato dai sensi allo stesso modo come questi attestano l'esistenza di elefanti», e in questo senso Zenone «*non si sognò mai* [corsivo mio] di negare il movimento» – il movimento *c'è*. Quindi per Zenone, come per Parmenide, «non si tratta di stabilire se ci sia movimento»; «si tratta

piuttosto della verità del movimento»:143 il movimento è contraddizione, «la contraddizione stessa come esistente», ma, appunto per questo, «la verità» è, non solo per Zenone, ma anche per Hegel, il *toglimento* della contraddizione, ossia ciò che non «soccombe nella contraddizione».144 In altri termini, per l'idealismo l'esistente è, solo come contenuto del pensiero; ma il pensiero è il togliimento della contraddizione che gli compete in quanto pensiero dell'esistente finito, e questa contraddizione è lo stesso divenire del mondo. L'esistente è il pensiero in quanto supera sé come pensiero contraddicentesi e cioè come divenire, e in quanto è questo superamento è negazione che la verità sia il contraddirsi (che è appunto quanto il p.d.n.c. esige). La «verità» del finito è il «perire» il divenire, ma il divenire è la non-verità del pensiero, non già nel senso che il divenire non esiste, ma nel senso che questa esistenza non è la verità.

Non si può dunque dire che Hegel, sulla base del divenire neghi il concetto concreto del p.d.n.c. – quel concetto concreto in cui il senso essenziale del nichilismo trova una delle sue espressioni più rigorose – ; tanto meno si può dire che Hegel scorga nel divenire, attraverso la propria interpretazione dell'eleatismo, quella nientità dell'ente che costituisce il contenuto del senso autentico del divenire *e che costringe ad affermare l'inesistenza del divenire*. Ogni pensatore dell'Occidente pensa la nientità dell'ente, ma nessuno si avvede di ciò che pensa e anzi esprime in forma rovesciata il proprio pensiero essenziale. Anche Hegel rovescia il proprio pensiero essenziale e conferisce al p.d.n.c. aristotelico la sua formulazione più rigorosa. Che l'affermazione del divenire dell'ente sia l'affermazione della nientità dell'ente, l'affermazione che l'ente in quanto ente è niente – nel senso concreto indicato ne *La struttura originaria* e in *Essenza del nichilismo* – è qualcosa di assolutamente estraneo al pensiero occidentale (e quindi ad ogni pensiero – giacché solo nel pensiero occidentale l'ente e il niente, nel loro significato esplicito, sono condotti nel linguaggio). E quando Hegel intende il divenire come contraddizione è pienamente fedele all'essenza del pensiero occidentale. Nel luogo che sta aperto al di fuori dell'alienazione, cioè del nichilismo (e che è il fondamento stesso che rende possibile l'accadimento dell'alienazione) vien meno ciò che per l'intero pensiero occidentale, e quindi anche per lo Hegel che parla di Zenone, è l'evidenza stessa: per l'Occidente – forse già a partire da Parmenide – il contenuto originariamente evidente è l'esistenza del divenire; Zenone, scrive Hegel (ed egli intende riferirsi anche a Parmenide) non è così folle («non si sognò mai») di negare l'esistenza del divenire: «che vi sia movimento, è accertato dai sensi»; gli eleati negano la *verità* del movimento. Ciò significa che anche gli eleati *credono di vedere* l'uscire e il ritornare nel nulla da parte dell'ente, credono che tale movimento *appaia*; solo che essi pongono

questo apparire come «opinione» illusoria, non-verità. In *Essenza del nichilismo* è preso in esame un passo di Melisso, dove questa *credenza* trova la sua prima formulazione esplicita ed esemplare. Che l'uscire e il ritornare nel niente da parte dell'ente *appaia*, questa è la fede che accomuna sia il pensiero eleatico (anche Parmenide?), sia tutto il restante pensiero dell'Occidente. Invece, al di fuori del nichilismo, avvertire che quell'uscire e ritornare nel niente è la nientità dell'ente in quanto tale, è insieme avvertire che *quella fede non è il riconoscimento di ciò che appare*, ma la volontà prevaricante che ciò che appare appaia come un uscire e un ritornare nel niente. La forma originaria della volontà di potenza è, come volontà che l'ente sia divenire, volontà che l'ente sia niente, e, insieme, volontà che il divenire dell'ente sia qualcosa che appare. Il destino della verità che si apre al di fuori dell'alienazione del nichilismo mostra quindi che «il movimento *non* è accertato dai sensi» ed è la veglia (di cui è forse lontano presentimento il «sogno» a cui Zenone e ogni altro pensatore dell'Occidente non si sono mai voluti accostare), dove la *necessità* di negare l'*esistenza* (e quindi la verità) del divenire è insieme la necessità di lasciar apparire ciò che in verità appare.

6. Risposta semiseria e passaggio alla forma generale della «Götterdämmerung»

C'è bisogno di avvertire che tutto quanto si è detto a proposito del luogo che da sempre si apre al di fuori del nichilismo (ossia del *destino* che *sta* da sempre al di fuori dell'alienazione essenziale e pure ne rende possibile l'accadimento) è solo un'indicazione, da lontano, della direzione in cui si muovono i miei scritti, e che l'indicazione non può sostituire il cammino effettivamente percorso? Sembra di sì, se si sta al modo in cui a volte quegli scritti sono presi in considerazione. È appunto il caso di Paolo Rossi, di cui avevo incominciato a parlare all'inizio e che, lontano dalle preoccupazioni teoretiche di Colletti, gli è peraltro molto vicino nelle conclusioni, consistenti nel qualificare come «irrazionalismo» ogni forma di pensiero che mette in discussione il valore della scienza moderna. Con la differenza che, per Rossi, si tratta di portare diligentemente sul piano culturale il lavoro di rassicurazione che il Pci sta sviluppando sul piano politico-economico. Come ci si preoccupa di mostrare che il Pci non vuole avventure sul piano politico-economico, così si ritiene che il modo migliore di fare toccare con mano l'equilibrio e l'antiavventurismo della cultura comunista sia quello di defenestrare ogni atteggiamento che mette in questione il senso della scienza, ossia di ciò che oggi viene considerato come il mondo rassicurante per eccellenza, cioè il mondo della razionalità e del buon senso (naturalmente una volta che sia sottratto al cattivo uso che da molte parti se ne fa). Il Pci non ha però bisogno di questo zelo, perché è nelle cose stesse che la distruzione inevitabile della filosofia per opera della scienza (e della civiltà tradizionale per opera della civiltà della tecnica) trasformi le matrici culturali del Pci in modo da farlo diventare un movimento politico organizzato non più secondo i criteri di una ideologia filosofica, ma secondo quelli dell'ingegneria sociale. In questo oggettivo processo di trasformazione (che è in grado di rassicurare definitivamente il mondo borghese – esso stesso in via di radicale trasformazione, e per gli stessi motivi – nella sua ansia di ottenere «garanzie» dal Pci, in vista del suo accesso istituzionalizzato al potere) lo zelo è controproducente. E naturalmente umoristico, specie se coloro che ne sono affetti dichiarano, come Rossi appunto dichiara, di non essere in alcun modo contagiati dagli «aspetti piccoloborghesi della cultura», di essere del tutto immuni dal «declassamento sociale», dal «distacco dai centri di potere» e quindi dalla «sensazione di vivere ai margini della storia», (sono infatti esenti da «pessimismo»), tutt'altro che «privi di potere decisionale» e ben capaci di «inserirsi in modo costruttivo nello

sviluppo della società» e, ancora, per niente affetti dal «senso della propria inferiorità», saldamente consapevoli «della propria identità socio-culturale», ben lontani dallo scadere in una qualsiasi forma di «luddismo intellettuale» o di «idoleggiamento primitivistico»¹⁴⁵ e contemporaneamente fieri di essere dei professori universitari che si «devono lavare i piatti da soli»¹⁴⁶ e che si trovano pienamente solidali con le donne di servizio – che, non lavando più i piatti ai professori universitari ora li lavano soltanto agli industriali –, alle quali «appare un segno di progresso» «il fatto che i professori lavino i piatti».¹⁴⁷ L'aspetto umoristico dello zelo di cui stiamo parlando è dato anche dalla fretta eccessiva con cui si rinuncia definitivamente a leggere Marx (sempre per rassicurare i borghesi). Basti un esempio. Nella sua giusta critica di quelle «non poche» forme di adesione al marxismo che non sono nate «da una seria lettura delle opere di Marx»¹⁴⁸ Rossi riporta¹⁴⁹ un passo di uno di questi nuovi adepti del marxismo, dove si dice che Cartesio «non fa altro che esprimere l'ideologia della nuova classe sociale che sorge con la manifattura... Ma questa ideologia, che dichiara l'uomo padrone del proprio destino... riflette il modo stesso di affrontare la realtà tipico di questa classe». Rossi ha parecchio da ridire in proposito. Sfortunatamente, questa frase non è che la parafrasi (forse non del tutto felice) di uno dei passi più celebri del *Capitale*, che incomincia appunto affermando che «Cartesio nella sua definizione degli animali come macchine pure e semplici vede con gli occhi del periodo manifatturiero». ¹⁵⁰ Rossi è troppo rassicurante. In relazione al processo di socialdemocratizzazione (per altro inevitabile, in relazione alla situazione internazionale) che, sul piano teorico conduce il Pci all'abbandono della filosofia marxista e all'abbraccio con la scienza moderna – una sorta di ritorno alla Seconda Internazionale – , era prevedibile che qualche uomo di cultura comunista si mettesse a correre in quella direzione (con gli inconvenienti di ogni fretta, «che l'onestade ad ogni atto dismaga»), e che qualche altro, che non aveva mai avuto domestichezza col marxismo teorico e si era limitato al suo onesto lavoro (poniamo di storico della cultura o della scienza), si limitasse anche a farsi raggiungere dall'evoluzione teorica del Pci, venendo in questo modo a trovarsi all'avanguardia, come capita al protagonista del film di Chaplin, *Tempi Moderni*, che trovandosi ad armeggiare in mezzo alla via con una bandiera rossa della segnalazione stradale, viene raggiunto alle spalle da un corteo di dimostranti e, spinto avanti, viene a trovarsi alla testa del corteo (con la differenza che, lui, ha poi qualche guaio con la polizia). Non sono pochi in Italia gli uomini di cultura che avendo sempre avuto poco a che fare col marxismo teorico si sono trovati più o meno consapevolmente alla testa (diciamo tra le prime cinquanta file) del corteo. [L'applicazione della scienza

all'industria, trasformando Usa e Urss in grandi potenze atomiche, ha stabilito un tipo di equilibrio mondiale la cui alterazione mette in questione la sopravvivenza dell'uomo. E l'appartenenza dell'Italia alla sfera di influenza degli Usa è un fattore determinante di tale equilibrio. In questa situazione la rivoluzione marxista – «filosofica» – diventa impossibile in Italia, e quella del riformismo socialdemocratico è l'unica via che il Pci può battere con successo. (Ma a patto di evitare l'impostazione data dall'attuale dirigenza del Pci al «compromesso storico», un'impostazione che nonostante le apparenze è tutt'altro che rassicurante per il mondo capitalistico, secondo quanto scrivevo in un articolo sul «Corriere della Sera» del 22 settembre 1975, *Proposta per il Pci*, in cui vien messo a tema lo stretto rapporto, nel Pci, tra il passaggio dalla filosofia alla scienza e il passaggio dall'atteggiamento rivoluzionario – «filosofico» – a quello «riformista», di «ingegneria sociale».) La distruzione della filosofia ad opera della scienza, cioè, non determina soltanto le condizioni teoriche del tramonto del marxismo nel Pci, ma anche quella situazione internazionale che costringe il Pci a diventare un partito socialdemocratico, cioè, daccapo, guidato da criteri di tipo non più filosofico ma scientifico.]

Per Rossi, non essere marxisti-materialisti «è del tutto lecito» [151](#) negare invece la coincidenza tra ragione e razionalità scientifico-tecnologica non è lecito, ma è prova di «irrazionalismo» e di «luddismo intellettuale». Mostrare che la ragione è qualcosa di radicalmente opposto alla razionalità scientifico-tecnologica era stato uno degli sforzi maggiori di Hegel. Ma Rossi non ha le preoccupazioni di Colletti. Per lui il valore di Hegel consiste nell'aver sostenuto che le vacche non sono tutte nere. Effettivamente – su questo sono pienamente d'accordo con Rossi – il modo in cui negli ultimi trent'anni è stata condotta in Italia la requisitoria contro il sapere scientifico e la società industriale rivela nella maggior parte dei casi un'impressionante sprovvedutezza e mancanza di originalità. Comunque Hegel, per Rossi, non è un problema. (Non lo è nemmeno Lukács, e poi, nemmeno Husserl, Heidegger, Gentile, Sartre, ecc. ecc.; perché se è facile mostrare che i ripetitori sono deboli, è più difficile fare i conti con gli archetipi – una difficoltà che Rossi, che redarguisce il «semplicismo teorico» delle posizioni culturali da lui considerate, si guarda bene, a differenza di Colletti, di affrontare.) Per lui è pacifico che se la filosofia non è «una riflessione sulle forme della cultura e sui metodi e i risultati delle scienze», allora è senz'altro «una specie di sapienza intuitiva e metaforica», cioè «irrazionalismo». Comunque, per gli intellettuali comunisti in sintonia con l'attuale politica culturale del gruppo dirigente del Pci, ciò che oggi conta non è il pensiero di Marx, ma la scienza moderna. Ancora, Bobbio, rifacendosi a Popper, ha

contrapposto alla prospettiva comunista quella «socialista», credendo di ravvisare nella prima una comprensione «totalizzante» della realtà storica, che è del tutto estranea al «laicismo» dell'autentica posizione socialdemocratica. Ma quello di cui parla Bobbio è un comunismo che va scomparendo su scala mondiale, e in Italia più velocemente che altrove. Alla visione «totalizzante» subentra la convinzione che non esistano problemi fondamentali e onnicomprensivi (tanto meno le relative soluzioni), ma solo problemi particolari e isolabili in linea di principio, che vanno affrontati e risolti con i metodi e gli strumenti della razionalità scientifica. Su questa base teorica Berlinguer può affermare che i problemi della società italiana sono specifici ed esigono soluzioni specifiche – onde non ha senso, ad esempio, stabilire un elemento *comune* tra l'Italia e la Jugoslavia, dove il partito comunista, pur non dipendendo da Mosca, non rispetta le libertà democratiche. Parlare di ciò che è comune a più situazioni diverse insospettisce, oggi, l'intelligentsia comunista; Rossi, poi, che è zelante, va in bestia e parla appunto delle vacche hegeliane che hanno diritto ognuna al proprio colore. Quasi che affermando che situazioni diverse hanno qualcosa in comune si negasse la diversità delle situazioni! Tuttavia, appunto questo è per Rossi uno dei torti maggiori dei miei scritti: di «cancellare» la diversità delle situazioni, cioè di intendere «l'unità come annullamento delle differenze» – giacché Rossi, primo tra i miei critici, considera come «irrazionalismo» quello che ho scritto; e anzi mi riserva un'attenzione del tutto particolare nella sua incursione «fra Arcadia e Apocalisse».152

Senonché «irrazionalismo», per Rossi, è l'atteggiamento «viscerale», dove le «argomentazioni» e i «discorsi razionali» cedono il posto alle «invettive», «il pensiero concettuale all'intuizione immediata» e «il linguaggio non contiene messaggi, né produce significati di carattere generale», «non conosce regole (e leggi), né come condizioni di partenza né come risultati di arrivo». Credo che sia soltanto Rossi a ritenere che i miei scritti abbiano qualcosa a che vedere con tutto questo. Comunque è da sottolineare questa sua dichiarazione circa l'importanza decisiva delle «argomentazioni». Anche se è ancor più decisivo stabilire il senso dell'argomentare (ma, qui, non è il caso di complicare il discorso) è un fatto che la preoccupazione primaria nella costruzione linguistica dei miei scritti (anche la più percepibile a prima vista) è di introdurre le «tesi» come risultato dell'argomentare, cioè della fondazione. Ed è l'argomentare che determina il senso delle tesi; così come in un viaggio la qualità e natura delle soste è determinata dalla qualità e natura del cammino percorso. Ci sarebbe bisogno di dirlo?153

Ciononostante Rossi, dopo aver dato alle argomentazioni l'importanza che loro spetta e dopo aver giustamente rimproverato di

irrazionalismo le varie avanguardie della nostra cultura, si dimentica completamente, esponendo il contenuto dei miei scritti, di ciò che in essi costituisce appunto l'elemento fondante, cioè l'argomentare, e si limita ad elencare quelle, che, a suo avviso, dovrebbero essere le «mie» tesi, ma che mie non sono, separate come sono dalla struttura su cui essi si fondano.¹⁵⁴ Passando sotto silenzio l'articolazione concreta del mio «argomentare», non la può nemmeno discutere, sì che il suo dissenso dalle mie «tesi», espresso col tono burbanzoso di chi si sente sicuro perché parla dal pulpito di una chiesa ben tenuta e affollata, non consiste in altro che in una di quelle «invettive» che dunque egli depreca soltanto a parole.

Capisco che Rossi, come storico della cultura, si trovi a proprio agio più con le «tesi» che con i concreti e determinati procedimenti fondativi di tipo filosofico. Capisco anche che, in questo modo, gli è possibile allineare i miei scritti a quelli degli «irrazionalisti», giacché la «tesi» di più ampio raggio che è indubbiamente presente nei miei scritti è l'affermazione che la storia dell'Occidente è storia dell'alienazione più profonda in cui l'esistenza può inabissarsi, e questa tesi – isolata dal proprio fondamento, e quindi dal suo significato – può essere riportata a Nietzsche, Heidegger e, con una forzatura ancora maggiore, a quelle filosofie che hanno identificato la negazione della ragione e del concetto, cioè l'esaltazione dell'«istintuale» e del «viscerale», con il rifiuto della civiltà occidentale. Capisco tutto questo, ma, così facendo, Rossi si comporta esattamente come uno che, volendo scrivere la storia del Parlamento italiano dell'ultimo trentennio, mettesse in primo piano la circostanza che sia il Partito comunista, sia il Movimento sociale sono stati sempre all'opposizione e, per questo, concludesse assimilando la posizione del Pci a quella del Msi. Non avrebbero ragione i comunisti di ricordare a questo storico disavveduto che, perdiana, esistono le «argomentazioni» e che il «no» dei comunisti al governo ha «argomentazioni» – e senso! – diverse da quelle dei fascisti? Cioché accade che, dopo tutto quel parlare delle vacche nere di Hegel, sia proprio Rossi a intendere l'«unità» del Pci e del Msi come «annullamento delle loro differenze», cioè sia proprio lui a «cancellare» la differenza tra il suo partito e la destra reazionaria. Gli è capitata una cosa simile (via, Rossi, sto scherzando...) in un suo libro su Francesco Bacone: nella prefazione ¹⁵⁵ se la prende con cipiglio con «l'immagine di origine ginnasiale del filosofo “a cavallo” fra due età» (nemmeno a me piace questo tipo di cavalcatura); dopo di che il libro incomincia e Rossi, regredendo tranquillamente al suo antico ginnasio, recita: «La complessità di quel mondo culturale inglese che sta a cavallo fra il Rinascimento e l'età moderna ecc. ecc.».¹⁵⁶

Ma a Rossi importa soprattutto-convincere chi per caso avesse

questo sospetto che i miei scritti non sono originali. È vero che per Rossi la mia prospettiva non ha «un interesse esclusivamente accademico» ed è stata «un consistente punto di partenza per una serie di atteggiamenti di contestazione», e «porta ad un grado di notevole raffinatezza» la tecnica della storiografia attualistica ed è infine fornita di «una notevole dose di pathos filosofico»; ma, tutto questo, come preambolo all'affermazione di fondo che «le “nuove” filosofie italiane degli anni sessanta hanno ripreso – senza sottoporli ad una rielaborazione che abbia un minimo rilievo teorico – i temi e le idee ricorrenti nella filosofia europea degli inizi del secolo», come sarebbe accaduto al sottoscritto, le cui idee centrali sarebbero «tutte contenute in un saggio di Heidegger di quarant'anni fa». ¹⁵⁷ Se, ad uso di Rossi, si volesse operare una semplificazione estrema, al limite della caricatura, della *tematica* di Heidegger e di quella dei miei scritti, si potrebbe dire che mentre per Heidegger *tutto* è eventuale, precario, imprevedibile e, in questo senso, irrazionale, per i miei scritti, all'opposto, *nulla* lo è, bensì *tutto è eterno*; tutto: non solo le cose grandi e solenni, ma anche quelle più umbratili e irrilevanti, anche queste pagine di Rossi. Se egli crede che i miei scritti ripetano Heidegger, si accomodi pure. – Rossi si accomoda, e avverte impavidamente il lettore che in quel saggio di Heidegger sono già presenti le mie tesi principali cioè che il nichilismo non è una dottrina, ma una forza che muove la storia dell'Occidente; che la civiltà della tecnica ha il suo fondamento nella metafisica; che nichilismo, volontà di potenza, manipolazione della realtà costituiscono una struttura unitaria. Senonché, queste «stesse» tesi erano già state sostenute da Nietzsche, più di cinquant'anni prima di Heidegger, sì che Rossi non solo cancella la differenza tra il Pci e il Msi, ma anche la differenza tra Nietzsche e Heidegger, e cioè non riconosce a quest'ultimo alcuna originalità. Tutto questo, al solito, gli capita perché continua a trascurare le *diverse* «argomentazioni» che accompagnano le «stesse» tesi e le rendono quindi diverse. Dopo di che, se Rossi crede di essere in linea con l'attuale politica culturale del Pci, va aggiunto che il Pci preferirebbe una maggiore finezza ed efficacia nella realizzazione dei propri progetti culturali.

Indipendentemente da questa disavventura, ¹⁵⁸ le pagine di Rossi sono però il sintomo del reale processo di trasformazione che sta verificandosi nella cultura marxista. Sulla terra è oggi vincente la cultura scientifico-tecnologica. Essere culturalmente vivi significa fare i conti con essa; e fare questi conti significa, per i pensatori dell'Occidente, esserne inevitabilmente sopraffatti. È quanto sta accadendo al comunismo mondiale, che, appunto in nome della scienza moderna abbandona tutto ciò che di filosofico esiste nel marxismo. Alcuni cattolici, tra cui Del Noce e Bo, hanno riconosciuto la crisi della cultura cattolica. Ma in fondo sperano in una sua

rinascita. Ma rinascere significa uscire dall'immobilismo e stabilire un rapporto concreto con la cultura scientifico-tecnologica, come appunto sta facendo il comunismo mondiale. Anche per la cultura cattolica rinascere significa avviarsi alla propria morte, cioè instaurare quel rapporto concreto con la dimensione scientifico-tecnologica (ossia con la forma estrema del nichilismo) che inevitabilmente determina la soppressione di tutte le forme incoerenti di nichilismo che entrano in rapporto con essa. In questo senso non è lontano il tempo in cui un «cattolico» scriverà che non essere cristiani «è del tutto lecito», mentre è puro avventurismo irrazionalistico negare il valore della scienza e della tecnica.

A Rossi dirò ancora questo: (1) Che il nichilismo sia la dimensione unitaria in cui cresce l'intera storia dell'Occidente non significa in alcun modo che le differenze di tale storia siano «lasciate in pasto a sociologi, storici, economisti» e che la filosofia sia interessata «solo» all'unità. Al tema fondamentale di *Essenza del nichilismo* appartiene l'indicazione del modo in cui le differenze devono essere affermate al di fuori del nichilismo e cioè del modo in cui Platone, una volta per tutte, ha posto le differenze come contenuto del sapere. Dal punto di vista *formale*, poi, non è lecito desumere la negazione delle differenze dall'affermazione della loro unità, così come dal fatto che nell'*Introduzione* del '57 Marx afferma che la forma di produzione dominante di una società «è un'illuminazione generale in cui tutti gli altri colori sono immersi e che li modifica nella loro particolarità», «è un'atmosfera particolare che determina il peso specifico di tutto quanto essa avvolge»,¹⁵⁹ non si può concludere che dunque Marx annulli i differenti colori e la differenza delle cose avvolte da quell'atmosfera. L'atmosfera che avvolge l'Occidente è malata, e quindi tutto ciò che vi si trova è malato, ma ciò non significa che tutto ciò che è malato consista nella malattia. Lo vorrei ricordare anche a V. Verra che, in una equilibrata conversazione al «Terzoprogramma» dedicata a *Essenza del nichilismo* ha sollevato un'obiezione analoga a quella di Rossi.¹⁶⁰ Togliere la malattia dell'atmosfera significa *aprire lo spazio* entro cui potrà essere validamente condotta l'indagine concreta sulle condizioni di salute di coloro (le differenze) che in quell'atmosfera respirano. Dal fatto che un'atmosfera «determina» il peso specifico di tutto quanto essa avvolge non segue, come crede Rossi, che pertanto i diversi pesi specifici siano «solo apparentemente diversi»,¹⁶¹ così come ritengo che dal fatto che molti si trovano all'interno del «patrimonio comune dei grandi classici del marxismo» (come Rossi si esprime) non segue che la differenza tra Rossi e altri marxisti sia solo apparente. (2) Proprio per questo motivo non si può dire che nei miei scritti «sfruttamento capitalistico, regimi di destra e regimi di sinistra sono, *allo stesso modo*, manifestazioni del

nichilismo».162 Anche nelle pagine presenti si afferma che sia la scienza sia la filosofia si mantengono all'interno del nichilismo, ma si è indicato (anche se non più che indicato) il processo in cui il nichilismo si fa sempre più adeguato alla propria essenza: quel processo che pone la scienza, e non la filosofia, la civiltà della tecnica, e non quella tradizionale, come la forma più coerente di nichilismo. Se a questo punto il discorso volesse scendere nel proprio senso concreto, dovrebbe incominciare a chiarire che se l'evidenza originaria dell'Occidente è l'uscire e il ritornare nel niente, allora, *proprio* e *soltanto* in quanto ci si mantiene all'interno del senso greco dell'ente e del niente, si presenta come inevitabile la progressiva distruzione di ogni immutabile (di ogni dio, di ogni eterno), che, come tale, anticipa in sé e predetermina il senso di tutto ciò che può sopraggiungere, e, anticipandolo e predeterminandolo lo assume come *un ente*. Inevitabilità della *Götterdämmerung*. Se infatti l'evidenza dell'Occidente è il sopraggiungere di ciò che, essendo stato *un niente*, si affaccia sull'essere, allora non può esistere alcun immutabile che, anticipando e predeterminando il niente, lo rende un non niente e ne cancella l'assoluta imprevedibilità; quindi non può esistere nemmeno quel luogo immutabile di tutti gli immutabili che è la filosofia come *epistème*; sì che l'unico atteggiamento possibile, cioè coerente alla fede nell'evidenza del divenire, è quello «sperimentale» della scienza moderna, che anticipa solo ipoteticamente ciò che sopraggiunge e si dispone, in una apertura assoluta, ad accoglierlo nell'imprevedibilità assoluta che gli si addice in quanto è un niente, e che quindi nessuna teoria può pretendere di conformare a sé. L'*in sé* della distruzione della filosofia e della civiltà tradizionale da parte della scienza e della civiltà della tecnica è costituito dal contrasto tra la fede greca nel divenire e gli eterni che l'Occidente ha via via evocato come condizioni del divenire. Gli eterni rendono impossibile quella fede (apparentemente condizioni del suo respiro, in realtà lo spengono) e quella fede, quindi, li distrugge. (Ma gli eterni dell'Occidente stanno nella lontananza più incolmabile dal tutto eterno che sta aperto al di fuori dell'ombra del nichilismo.) L'Occidente non può cogliere il senso dell'autodistruzione dell'*epistème* sino a che non si avvede del carattere decisivo di quel contrasto e non riconosce nella scienza moderna la forma più rigorosa dell'ontologia greca. È appunto l'apertura assolutamente non predeterminante della scienza a ciò che esce dal niente che le consente di servirsi e di controllare le regolarità effettuali del modo in cui le cose escono dal niente. Nella assoluta flessibilità della scienza rispetto alla novità assoluta che compete a ciò che sopraggiunge dal niente consiste l'assoluta capacità di dominio della scienza. La civiltà della tecnica distrugge inevitabilmente la civiltà tradizionale dell'Occidente perché la tradizione greca

dell'Occidente, come fede nell'evidenza del divenire dell'ente, richiede la negazione di ogni eterno che rende impossibile il divenire e libera le forze che assegnando gli enti all'essere e al niente assegnano al niente le forze più deboli. Al culmine della coerenza del nichilismo le forze della civiltà della tecnica assegnano al niente le forze della tradizione dell'Occidente (anche se il destino che si apre al di fuori dell'ombra del nichilismo, come apparire dell'eternità di ogni ente vede che l'«assegnazione dell'ente all'essere e al niente» è l'impossibile che l'Occidente crede di poter vivere e percorrere). C'è qui, indubbiamente, un'analogia *formale* con la struttura che a Hegel e a Marx consente di affermare la *realtà* della «follia»: la fede nella percorribilità e dunque nella realtà dell'impossibile è la follia autentica – in cui è immerso anche il pensiero di Hegel e di Marx – che *separa* la terra dalla verità della terra, e secondo la quale ormai vivono tutti i popoli della terra. Ma questo sottintende che l'*unità*, che la follia separa, sia quell'Ἀνάγκη rispetto alla quale ogni τέχνη è «troppo più debole»: τέχνη δ'ἀνάγκης Ἀσθενεστέρα μακρῶ (Eschilo, *Prometheus*, v. 514).

Appendice. Consistenza e serietà ben diverse posseggono le critiche che Aldo Masullo rivolge alle tesi dei miei scritti, in un ampio articolo su *La filosofia cattolica nell'Italia democratica*, apparso nel '76 su «Critica Marxista».163 A Masullo è del tutto chiaro che non è possibile trovare una «filosofia cattolica» nei miei scritti: «Una critica radicale contro la tesi della sovra-ideologicità del cristianesimo... veniva formulandosi negli anni a cavallo del concilio, da parte di Emanuele Severino, in una prospettiva completamente diversa da quella di Girardi».164 E mi sembra altrettanto chiaro che, mettendo la mia indagine filosofica... «a cavallo del concilio», egli non intenda in alcun modo sostenere che il *contenuto* di tale indagine sia determinato da quanto è andato realizzandosi nella Chiesa cattolica. Inoltre egli è in grado di comprendere che i miei scritti non hanno nulla a che vedere non solo con quelli di Girardi, ma nemmeno con quelli di Cordero (anche se Masullo accenna equivocamente alla presenza, sia nei miei, sia negli scritti di Cordero, della critica alla tecnica e al concetto di creazione – lasciandosi suggestionare, anche lui, dall'affinità estrinseca delle «tesi», isolate dalla loro fondazione). Ma, per Masullo, ciò che oggi si deve fare è «sorprendere *statu nascentis* l'immagine nuova dell'uomo, il nuovo ordine morale che si va faticosamente concependo, embrione che attende di essere dalla teoria e dalla prassi alimentato e protetto e portato alla luce, non eterna *natura* dell'uomo, ma uno dei suoi tanti nascimenti *in tempore*».165 Altrimenti si rimane – come per lui rimangono i miei scritti – nell'«ideologia». Ma l'*ideologia* di Masullo è, in modo del tutto esplicito, il pensiero dominante dell'Occidente, cioè

la persuasione che la realtà è *divenire*, dove tutto ciò che sopraggiunge è qualcosa di *nuovo* e quindi imprevedibile, «nascimento *in tempore*», cioè un uscire dal niente. Ma è proprio questa ideologia onniavvolgente che vien messa in questione nei miei scritti; e nemmeno Masullo, che riconosce loro un «estremo rigore logico-deduttivo», si sofferma sul fondamento concreto che in essi mostra la verità e il senso di quel mettere in questione e che sta al fondamento, appunto, di ogni «rigore logico-deduttivo»; sì che l'impressione che si ricava dalle pur lucide pagine dedicate da Masullo ai miei scritti è quella di una semplice contrapposizione di tesi.

Ad esempio, dopo aver richiamato l'affermazione, contenuta in un mio saggio, che «il superamento dell'*ethos* dell'Occidente costituisce l'autentica rivoluzione umana»,¹⁶⁶ egli osserva: «A questo punto matura l'obiezione di fondo alla tesi di Severino: come si possa parlare di rivoluzione in una concezione, nella quale perfino il cristianesimo si riduce ad essere un'ideologia "storicistica" nel senso del "nichilismo". Se nulla si crea e nulla si annienta, allora anche la "malattia mortale" di cui l'Occidente va morendo è eterna, e non avrebbe potuto non essere e non "di-venire", ossia manifestarsi, così come eterno è lo stesso Occidente che va morendo, e il cui morire per ciò non è veramente morte». ¹⁶⁷ È chiaro che Masullo continua a intendere la rivoluzione nel modo in cui essa è stata sempre intesa e praticata nella storia dell'Occidente – cioè come un trarre le cose fuori dal niente e un farle precipitare nel niente. Ma è proprio da questo senso della rivoluzione che quel mio scritto intende allontanarsi. *Certamente!* Anche la malattia mortale dell'Occidente è eterna e anche l'Occidente è eterno; e, certamente, il «morire» dell'Occidente *non* è «morte», se per morte si intende l'andare nel niente. La malattia è «mortale» perché la civiltà occidentale è l'espressione della lontananza *più profonda* dalla verità. In questo senso, il morire dell'Occidente – cioè la sua separazione dalla verità – è veramente morte. L'«autentica rivoluzione umana», quindi, non può essere «superamento dell'*ethos* dell'Occidente» nel senso che il «superamento» sia *annientamento* dell'Occidente, ma in un senso del tutto inaudito, che in *Essenza del nichilismo* (cfr. *La terra e l'essenza dell'uomo*) ha incominciato a mostrarsi in modo determinato e che qui può essere accennato dicendo che il «superamento», il «tramonto» dell'Occidente è *l'apparire* del luogo eterno dove la terra non viene isolata dall'Ἀνάγκη, ossia dal destino della verità. Come, nell'astronomia tolemaica, la «rivoluzione» degli astri, che brillano eterni, è il loro entrare ed uscire dalla volta visibile del cielo (ossia da quell'ente eterno che è la volta dell'apparire) e non il loro svanire nel niente e crearsi dal niente. Ed ogni cosa è un astro eterno del cielo; anche il nichilismo dell'Occidente, l'astro che ormai raccoglie attorno a sé tutti gli astri

visibili, e il cui tramonto costituisce il senso autentico e radicale di ciò che viene chiamato «rivoluzione». È impossibile che l'errore essenziale dell'Occidente – come ogni altro ente – non sia; ma non è necessario che la volta del cielo continui ad essere invasa e dominata dagli astri dell'errore. È cioè possibile che il destino del cielo sia il tramonto dell'Occidente.

Ma qui non importa determinare il senso autentico di questo tramonto, bensì mostrare come la contraddizione attribuitami da Masullo non sussista: appunto perché i miei scritti escludono proprio quel concetto di rivoluzione che è incompatibile con l'affermazione dell'eternità del tutto. Certo, qui il marxista, e non solo lui, non si ritrova più. Ma si devono eleggere a criterio di verità le abitudini pratico-teoriche dell'Occidente?

A questa domanda anche Masullo risponde positivamente; onde accade che molte di quelle che egli ritiene «obiezioni», ossia esplicitazioni di paradossi inaccettabili, siano in fondo (ma lette nel contesto che è loro proprio) precisamente quello che nei miei scritti si intende sostenere. (Ma, daccapo, a Masullo rimane il compito di provare l'inaccettabilità *della fondazione* della critica alla civiltà occidentale, che i miei scritti si propongono. Se tale fondazione concreta non è presa in considerazione, non se ne può scorgere nemmeno l'incontrovertibilità; ché se tale fondazione dovesse apparire incontrovertibile, allora non ci si potrebbe limitare – come accade anche nelle pagine di Masullo – a rilevare le presunte contraddizioni cui conducono le tesi che restano stabilite in tale fondazione, ma si dovrebbe concludere che tali contraddizioni sono *apparenti*, cioè che sono erronei i criteri in base ai quali esse vengono dedotte da quelle tesi.) Quando ad esempio Masullo «obietta»: «L'eternità del tutto toglie appunto la possibilità (logica) del possibile (empirico): sopprime l'«eventualità» dell'evento e con essa l'orizzonte medesimo della storicità. Se tutto è eterno, né l'errore ieri dell'Occidente, né l'uscita domani da questo errore sono eventi in senso proprio: se «tutti gli eventi sono eternamente scolpiti», né evento *avvenuto* è il passato, né evento *eventuale* è il futuro», ¹⁶⁸ egli esprime in modo molto pertinente proprio una delle tesi principali dei miei scritti. Ma il punto decisivo viene lasciato da parte: *il modo concreto* in cui viene in essi mostrata l'alienazione di ciò che Masullo chiama «evento in senso proprio» – giacché quando in *Essenza del nichilismo* si afferma che «tutti gli eventi sono eternamente scolpiti» si intende appunto che l'evento è qualcosa di assolutamente diverso da ciò che Masullo chiama «evento in senso proprio», ossia dall'uscire e ritornare nel niente. Se la rivoluzione richiede l'annientamento dell'errore e della civiltà in cui esso si concreta, allora ogni rivoluzione (e ogni divenire) è impossibile. Volere la rivoluzione in questo senso significa infatti volere che l'ente

sia niente, ossia significa volere quell'estrema violenza che è il sottosuolo completamente inesplorato, la radice ultima ed essenzialmente nascosta di tutte le forme di violenza dalle quali le rivoluzioni dell'Occidente tentano di liberarsi.

Ma l'obiezione centrale di Masullo riguarda il rapporto tra la rivoluzione e la forza, l'attività, la libertà dell'uomo. Egli rileva con precisione che in *Essenza del nichilismo* l'esistenza della libertà rimane un problema: non già in quanto la libertà sia fondata sulla possibilità come determinazione dell'essere, ma in quanto fondata sulla possibilità come determinazione *dell'apparire* dell'essere. Ma osserva che «in verità, date le premesse di Severino, la libertà non risulta affatto problematica, ma semplicemente impossibile, perché semplicemente impossibile è la contingenza, ossia la possibilità. Se tutto è eterno e l'essere è appunto il tutto degli enti eterni, il mondo stesso come luogo dell'apparire è un ente eterno, una parte del tutto, quella “regione del Tutto (quell'ente tra la totalità degli enti) che è l'incontrovertibile apparire finito del Tutto”. L'apparire stesso, dunque è una determinazione dell'essere, del Tutto eterno e necessario: la sua stessa collocazione nell'ordine temporale (il prima e il poi) è una determinazione necessaria della eternità, un puro e semplice destino».

169 Se la «purezza» e «semplicità» del destino significano il superamento di ogni forma di nichilismo nella comprensione del senso del destino, allora nemmeno questa è un'«obiezione», ma è l'espressione del principale passo innanzi che da tempo, come fanno i miei amici più vicini, si è andato compiendo nella mia indagine e si sta traducendo in uno scritto attorno al quale sto lavorando da anni (e il cui titolo provvisorio è un'espressione contenuta nel frammento di Anassimandro tramandatoci da Simplicio e nel frammento 80 di Eraclito: $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$)[*]. Il passo innanzi consiste nell'aver risolto il problema dell'esistenza della libertà, consiste cioè nell'apparire del legame che unisce la libertà *in quanto tale* al nichilismo. La libertà è alienazione *in ogni senso*, cioè non solo come possibilità nell'essere, ma anche come possibilità nell'apparire. Solo che le cose non sono così semplici come vengono presentate da Masullo.

Voglio dire che il motivo per il quale in *Essenza del nichilismo* la libertà rimane ancora un problema non è l'ignoranza di quanto viene osservato da Masullo nelle righe or ora riportate: c'era e c'è di mezzo una grossa questione – che Masullo non sfiora nemmeno (ma che, dato il taglio del suo scritto, non avrebbe nemmeno potuto accostare), che a suo tempo avevo discusso con Bontadini – e che penso continueremo a discutere – riguardante il rapporto tra l'apparire e l'ente eterno che appare. Bontadini sostiene (e con lui altri miei critici) che, sopraggiungendo o uscendo l'ente dall'apparire, *almeno* l'apparire di questo ente non è eterno, ma è un ente che entra ed esce dal niente.

Negli scritti contenuti in *Essenza del nichilismo* si mostra invece che il sopraggiungere e l'uscire dell'ente dall'orizzonte dell'apparire non implica l'annientamento *nemmeno* di quell'ente che è l'apparire di ciò che entra ed esce dall'orizzonte dell'apparire, cioè si mostra che è eterno *anche* l'apparire dell'ente che entra ed esce dall'apparire (dove l'apparire, come luogo in cui tutto sopraggiunge e da cui tutto si congeda, non va confuso con quell'apparire cui Bontadini vorrebbe negare l'eternità e che è uno dei sopraggiungenti e dei congedantisi). Così stando le cose, *rimaneva però aperto il problema* se l'ente che appare sarebbe potuto non apparire, invece di apparire, oppure se l'ente che appare non può non apparire. Se *tutto – poiché* tutto – ciò che entra ed esce dall'apparire è eterno, compreso l'apparire di ciò che entra ed esce dall'orizzonte dell'apparire (onde, ripeto, si deve distinguere *tra l'apparire*, come luogo eterno in cui entrano ed escono gli enti e che, esso, non entra e non esce da alcunché, e non può nemmeno apparire come così entrante ed uscente, e *l'apparire*, come ente eterno che esso stesso entra ed esce da quel luogo), se dunque *tutto* ciò che compare e scomparire è eterno, allora che ciò che compare sarebbe potuto non comparire *non* è una supposizione che, come avviene nell'obiezione di Masullo, resta *immediatamente* tolta dall'affermazione dell'eternità del tutto; e quindi tale supposizione rimane un problema sino a che non appaiano quei tratti che mostrano il legame tra questa supposizione e il nichilismo. Certo, anche l'orizzonte dell'apparire è eterno, ed è eterno l'*ordine* secondo cui gli enti entrano ed escono da tale orizzonte. Ma che cosa fa escludere che l'apparire di questo ordine eterno sia insieme il nascondersi di un altro o di altri ordini eterni, che sarebbero potuti apparire invece di quel primo? Questo il problema che rimane aperto in *Essenza del nichilismo*. Ed è appunto il risolvimento di questo problema ad essere nel frattempo sopraggiunto. La *fondazione concreta* di questo risolvimento non può essere qui nemmeno accennata; comunque è qualcosa di completamente diverso dall'argomentazione semplificante con la quale Masullo vede scaturire dai miei scritti la negazione più radicale della libertà, in contraddizione presunta con l'affermazione, in essi sostenuta, del carattere problematico della libertà.

Certo, la libertà appartiene all'alienazione essenziale; ma si tratta soprattutto di scendere sul fondo del senso del destino – un fondo che il pensiero occidentale non è mai riuscito a raggiungere, nemmeno quando più radicale è stata la negazione della libertà da parte delle varie forme di *determinismo* che sono andate configurandosi all'interno del nichilismo. Qui si può dire soltanto che «dio» e l'«uomo», come centri di volontà libera e di forza, che si ritengono capaci di dominare le cose, cioè come «signori» del mondo, appartengono al contenuto dell'alienazione essenziale: immagini di un sogno, che però domina

ormai su tutta la terra. Non solo il mondo non può essere l'opera di un dio creatore, ma il superamento dell'*ethos* dell'Occidente (l'«autentica rivoluzione umana») non può essere nemmeno il risultato di un processo guidato dall'«uomo» – da una razza, da una classe sociale, da un'organizzazione planetaria dei popoli. Tanto meno da un concorso dell'opera dell'«uomo» e dell'opera di «dio». Il superamento dell'*ethos* dell'Occidente costituisce l'autentica rivoluzione umana, perché è insieme il superamento dell'«uomo», cioè dell'erede della potenza dominatrice di «dio». Il capoverso da cui Masullo ha citato il passo che concerne il superamento di quell'*ethos* termina così: «Tutto questo sottintende l'oltrepassamento dell'antropologia dominante... essa stessa essenzialmente legata a ciò che abbiamo chiamato il pensiero dominante della nostra civiltà». Pertanto, quando Masullo scrive: «Prospettare allora la soppressione del nichilismo come compito, e quindi come possibilità dell'uomo, come potere della sua libertà, è contraddittorio: se tale soppressione dovesse un giorno avvenire, non sarebbe il risultato di una lotta intellettuale e pratica, di una rivoluzione, ma soltanto il necessario nascondersi di un'eterna entità e il necessario manifestarsi di un'altra eterna entità»,¹⁷⁰ egli esprime *appunto* la direzione in cui da tempo è stata condotta la mia indagine. La soppressione del nichilismo – egli scrive – sarebbe *soltanto* il necessario nascondersi di un eterno e il necessario manifestarsi di un altro eterno; *soltanto* la necessità. Ma la necessità – la necessità autentica, che sta già da sempre aperta al di fuori dell'alienazione essenziale – è qualcosa di cui si possa dire «soltanto»? Certo, i miei scritti, ormai, non si rivolgono più all'«uomo», non gli prescrivono un compito, non gli assegnano una meta, non gli dicono che cosa debba fare, non gli suggeriscono una norma di vita o un ideale, non sono uno strumento teorico per guidare e illuminare la prassi: il proponimento di far tutto questo è legato alla volontà di separare la terra dal destino e di farne l'oggetto del dominio. Anche la convinzione che i miei scritti siano «miei», opera «mia» e «opera» è convinzione legata a questa volontà. Ma il loro accadere appartiene, come l'accadere di ogni cosa, al destino dell'accadimento della terra; e anche se il loro accadere deve sembrare un fenomeno circoscritto della nostra cultura, rimane aperta la questione del contesto, dell'alone che il loro accadimento stabilisce nell'accadimento della terra.

Masullo così riassume la propria posizione rispetto ai miei scritti: «Il discorso di Severino resta così chiuso in una morsa: se vuol conservarsi nella sua purezza teorica, si contraddice quando pretende di parlare all'uomo, supponendone, sia pure problematicamente la libertà, e di chiamarlo alla rivoluzione; se vuol concretamente parlare all'uomo e dischiudere l'orizzonte della rivoluzione, si contraddice nella presunzione di non essere un'ideologia, e tanto meno

un'ideologia nichilistica». 171 Dopo quanto si è detto dovrebbe risultare chiaro che questa «morsa» non esiste e che rimane unicamente quella che Masullo chiama «purezza teorica», ma che propriamente è il tentativo di testimoniare nel linguaggio la dimensione che sta al di là di ogni contrapposizione e di ogni identificazione del «teorico» e del «pratico» sperimentate lungo la storia dell'Occidente. Questo, anche se il senso dell'essere che emerge da quella testimonianza è troppo lontano perché l'assenza di quella «morsa» possa contribuire a far apparire agli abitanti dell'Occidente i miei scritti come qualcosa di accettabile.

Mentre Masullo, a proposito dei miei scritti, si limita giustamente a parlare di «suggerimento di Heidegger» per quanto riguarda il loro riferirsi al «tema parmenideo dell'essere», Massimo Cacciari li riporta invece daccapo nell'ambito della prospettiva heideggeriana e nietzschiana – sia pure con intenti e stile del tutto diversi da quelli di Paolo Rossi. Del mio scritto *La fede, il dubbio* Cacciari scrive che si tratta «di un saggio di grande importanza per la comprensione del problema del rapporto tra cristianesimo e nichilismo». Ma questa affermazione appare come un semplice inciso all'interno di una esposizione critica del rapporto cristianesimo-nichilismo in Nietzsche e Heidegger, dando così per scontato che il senso del nichilismo, in quel mio scritto, è riportabile al senso che al nichilismo è conferito da Nietzsche e Heidegger. – L'essenziale *diversità* di senso *non* riguarda il *significato formale* di «nichilismo»: come già si è detto, a partire da Jacobi «nichilismo» significa affermare che l'ente è niente. La diversità essenziale riguarda il viaggio attorno ai confini della regione su cui tale affermazione domina. La diversità è *essenziale*, perché il viaggio che Nietzsche e Heidegger credono di compiere *attorno* a quei confini rimane un viaggio *all'interno* di essi; un viaggio, anzi, *al centro* di quella regione e quindi nella lontananza estrema dai confini che la delimitano. E *al centro* rimane anche Marx quando vede il nichilismo nella nullificazione hegeliana dell'oggetto. (Un vedere, questo, strutturalmente identico a quello con il quale Nietzsche coglie il nichilismo nella nullificazione cristiana della terra.) Si è in viaggio *attorno* ai confini del nichilismo quando appare, nella determinatezza concreta della sua verità, che la persuasione (cioè la volontà) che gli enti nascono e muoiono, sono costruiti e distrutti, creati e dissolti, è la persuasione che gli enti *non* sono (*non sono*, quando non sono ancor nati, prodotti, creati e quando sono già morti, distrutti, dissolti) e *cioè* è la persuasione che *gli enti sono niente*. Il viaggio attorno ai confini del nichilismo è così il viaggio attorno all'intera civiltà dell'Occidente; non solo, ma attorno all'intera «storia» del mortale. Il destino, nel suo significato originario, è l'apparire dell'impossibilità che gli enti siano niente, *cioè* l'apparire dell'impossibilità che gli enti non siano, *cioè*

l'apparire dell'impossibilità che gli enti siano «storia», «divenire», «tempo»; cioè l'apparire della necessità che ogni ente (anche il più irrilevante e anche la persuasione più lontana dalla verità dell'ente) sia eterno. L'apparire delle cose non smentisce tutto questo: la smentita sussiste *solo* all'interno di una ermeneutica dell'apparire che è essa stessa fondata sul nichilismo, ossia sulla volontà che gli enti, *in quanto enti* – essendo enti, nel loro essere enti, durante il loro essere enti, per il fatto o per la ragione di essere enti, nel loro atto di essere enti – siano *niente*. È all'interno di questa volontà – nella quale consiste l'essenza del mortale – che appare l'intera storia del mortale e la civiltà intera dell'Occidente, in quanto testimonianza rigorosa dell'esser mortale del mortale.

Discutendo ancora Heidegger, Cacciari rinvia a un altro mio scritto, ma, anche qui, lasciando intendere che si tratti di uno scritto «importante» per la sua capacità di chiarire il senso del pensiero heideggeriano. Lo richiama in questo modo: «La dimora è un passato, non è. L'unità di abitare e costruire, che forma la dimora, è divenuta un niente. La nullificazione della dimora è elemento fondamentale della persuasione propria della metafisica occidentale, che l'ente è niente. La separazione di alloggio da dimora, per cui l'alloggio è solo nel tempo, non è un'allegoria letteraria della separazione fondamentale di ente e essere, della separazione attraverso la quale il Soggetto della metafisica si impadronisce dell'ente, ma è questa separazione stessa. La dimora va posta come nulla, o va fatta rimanere soltanto come rudere, ricordo, per dimostrarne ancora più nettamente la nullità, l'avvenuta nullificazione. In base ad essa il Soggetto è «libero», può *andare* liberamente, condurre avanti la sua opera e il suo destino di separazione degli enti dal loro essere, di riduzione di ogni ente al tempo – al tempo del proprio andare. Il Soggetto alloggia il tempo – non abita dimore. La differenza tra abitare, costruire e poetare non è reversibile né conciliabile. Questa differenza ha un significato essenziale per la comprensione del fondamentale nichilismo della metafisica-tecnica occidentale. In questa storia l'architettura ha perciò un significato essenziale. Essa rappresenta una delle forze decisive che staccano l'ente dalla sua connessione all'essere, che abbattano lo sguardo parmenideo dove ogni ente è eterno e originariamente unito all'essere». Gli equivoci di questa pagina sono molti. Innanzitutto, nei miei scritti, la parola «essere», e quindi, a cominciare da Parmenide, la storia del pensiero dell'«essere», hanno un significato del tutto diverso da quello attribuitogli da Heidegger. Tanto che per suffragare l'estraneità del contenuto di questi scritti alla filosofia di Heidegger non è neppure il caso di ricordare che nei suoi *Vier Seminare* del '77 (Frankf. a.M.) Heidegger, che mi risulta fosse a conoscenza, bontà sua, del mio saggio *Ritornare*

a *Parmenide* (1964-65, ora in *Essenza del nichilismo*), scriveva che «non si tratta di ritornare a Parmenide» (p. 132): non è il caso di ricordarlo, appunto perché il Parmenide di Heidegger, al quale egli non intende ritornare e rispetto al quale l'ermeneutica heideggeriana raggiunge l'estremo dell'arbitrarietà, non ha nulla a che vedere col Parmenide nella vicinanza-lontananza dal quale i miei scritti si mantengono. Qui mi limiterò ad osservare che la separazione di «essere» e di «ente» (di «dimora» e «alloggio») per Heidegger è qualcosa che, nella storia dell'Occidente, non solo è *riuscito* a realizzarsi, ma è anzi l'*essenza* stessa del rapporto tra i due: «L'ente – afferma Heidegger – non può sbarazzarsi della sua questionabilità [*das Fragwürdige*] ossia dal fatto che esso, come è, così potrebbe anche non essere» (*Introduzione alla metafisica*, p. 40 della corrispondente traduzione italiana). Il poter non essere, da parte dell'ente, è appunto la separazione dell'ente dall'essere. Nei miei scritti, invece, appare come proprio questo poter non essere dell'ente è il nichilismo. E il nichilismo, certamente, è, è un ente; ma ciò che il nichilismo pensa-vuole, cioè il non essere dell'ente, la nientità dell'ente, è l'*impossibile*, ossia ciò che è *impossibile che sia* e che *riesca a realizzarsi*. Questo, anche se tale pensiero e volontà dell'impossibile domina oggi la terra. La domina non nel senso che l'impossibile si realizzi, ma nel senso che ormai la totalità dell'agire è guidata dalla persuasione di possedere la capacità di assegnare e di distogliere l'ente dal niente. Pertanto, «una delle forze decisive che staccano l'ente dalla sua connessione all'essere, che abbattano lo sguardo parmenideo dove ogni ente è eterno e originariamente unito all'essere» è costituita *appunto* dal pensiero di Heidegger, la cui *essenza*, non diversamente dall'*essenza* del pensiero di Marx, è l'*essenza stessa* dell'architettura, cioè è l'*essenza stessa* della «metafisica-tecnica occidentale».

Per il resto, anche Masullo e Cacciari si trovano sulla linea di Colletti e di Rossi – la linea cioè del tramonto del marxismo nella scienza. Masullo sostiene un «pensiero scientificamente impegnato» e una «teoria pratica della liberazione» «spregiudicatamente critica e mai assolutizzante», cioè non epistemica. Cacciari critica ogni concezione «totalizzante» – e quindi anche la concezione totalizzante della tecnica sostenuta da Heidegger – e oltre a ritenere che il marxismo non sia «giocato» dalla tecnica crede che «il nuovo giorno non sia segnato dalla Tecnica come Destino, come orizzonte unico e comune», bensì dalla organizzazione dei «progetti specifici *interni* alle differenze e contraddizioni della Tecnica», ossia dalla organizzazione della «molteplicità (concepita radicalmente, non empiricamente) dei punti di vista che, *per potere*, rimangono inesorabilmente in conflitto reciproco».172 Certo, anche la totalizzazione, il raccogliere il molteplice in una unità, è figura essenziale dell'*epistème*, giacché è

l'*anticipazione*, nell'unità, di ogni *novità* possibile, ossia di ogni provenire *dal niente*, richiesto dalla «storia» e dal «divenire». E questa anticipazione è soppressione inevitabile della nientità originaria del nuovo. Questa è la ragione essenziale per cui il nichilismo deve pervenire alla negazione di ogni totalizzazione – anche se questa negazione fondamentale rimane sconosciuta (rimane un «in sé») per tutti i settori che nella cultura contemporanea (Weber è un esempio tipico) perseguono la negazione della totalizzazione. Ma se la tecnica è negazione di ogni totalizzazione epistemica ciò significa insieme che la tecnica è ormai l'unica totalizzazione vincente. La tecnica vince anche il marxismo, appunto perché (anche) il marxismo, abbandonando il filosofico, si trasforma in volontà di potenza esplicita (ossia rende esplicita la volontà di potenza che, come volontà che l'ente sia niente, è l'essenza nascosta della filosofia e dell'*epistème*), ossia si trasforma in un certo modo di organizzare *tecnicamente* (e non più «politicamente», cioè filosoficamente) le forze della tecnica. Certo, la tecnica in cui il marxismo tramonta non è la tecnica quale è concepita da Heidegger, ma è il luogo in cui il senso autentico della volontà di potenza – cioè la volontà, per la prima volta testimoniata dal pensiero greco, che l'ente sia separato dall'essere – trova la sua realizzazione più rigorosa. Questo luogo è indubbiamente, oggi, una molteplicità di forze in contrasto. Ma si tratta di vedere se il contrasto delle forze sia imputabile alla tecnica in quanto tale oppure a un residuo del «filosofico» nell'organizzazione della tecnica. Non si dovrà dire che le diverse volontà di potenza si scontrano ancora perché ancora non hanno capito quello che in campo economico i *trusts* hanno capito da tempo e cioè che il potere è più potente nella «collaborazione» che nello scontro, nell'identificazione e non nella differenziazione degli scopi? e che quindi il *contenuto* degli scopi diventa secondario rispetto allo scopo di possedere la capacità di realizzare tutti gli scopi (così come il contenuto del «valore d'uso» della merce è diventato secondario rispetto al denaro in quanto capacità di acquistare ogni «valore d'uso»)? Ma anche se si lasciano aperte queste domande e ci si attiene al modo in cui la tecnica oggi domina la terra, e cioè alle contraddizioni e agli scontri che caratterizzano il dominio, la tecnica rimane egualmente l'orizzonte unico e comune dell'Occidente (e quindi della terra in quanto dominata dalla civiltà occidentale): nel senso che le differenti e contrastanti volontà di potenza secondo cui la terra è organizzata hanno appunto questo di identico: di essere volontà di potenza. Questa identità – che non è certo eliminazione della differenza – è il fattore totalizzante che viene inevitabilmente accettato anche da chi esclude che la molteplicità delle forze si trovi in un orizzonte totalizzante. Un'esclusione contraddittoria, dunque.

Ed infine il rilievo più importante per la determinazione del senso dei miei scritti. La tecnica è totalizzante; domina ormai su tutta la terra. Ma uno degli sforzi maggiori di *Essenza del nichilismo* è di mostrare che questo dominio si trova all'interno di un *contrasto* fondamentale: il contrasto tra il luogo già da sempre aperto del destino della verità (il luogo dell'Ἀνάγκη) e la volontà di isolare la terra dal destino (la volontà che è la forma originaria del nichilismo e di cui l'Occidente è la testimonianza più rigorosa). L'autentica totalizzazione è questo contrasto. La tecnica quindi, è soltanto la totalizzazione *dell'esplicito*. Nell'inconscio più profondo dell'Occidente – più profondo ancora dell'inconscio dove l'ente è voluto come un niente – non sono i progetti dei mortali, ma è la verità a contrastare e a contenere in sé l'errore. Guardando appunto a questo contrasto essenziale si è prima richiamata la sentenza di Eschilo: τέχνη δ' Ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μαιρῶ: «la tecnica è troppo più debole della necessità».

Capitolo terzo

Götterdämmerung (Tre variazioni)

1. Attualismo e «serietà» della storia

Nella *Teoria generale dello spirito come atto puro* Gentile scrive: «Mirate con fermo occhio a questa vera e concreta realtà che è il pensiero in atto; e la dialetticità del reale vi apparirà evidente e certa come certo ed evidente è a ciascuno di noi l'aver coscienza di ciò che pensa». ¹ La «dialetticità del reale» è il *divenire*: per Gentile il divenire è «evidente» e «certo», solo se si considera il pensiero in atto; giacché è appunto il pensiero in atto ad essere il divenire che si presenta come evidente e certo. Nel *Sistema di logica come teoria del conoscere* ² Gentile riprende questo tema affermando che il concetto del divenire presenta, insieme, una «difficoltà singolare» e un'«estrema facilità»: se in tale concetto il divenire è presupposto come realtà esterna e indipendente dal pensiero, allora tale concetto «non potrà parer mai altro che un'idea confusa, e ogni sua esposizione un semplice esercizio verbalistico. Ma, quando si sia capito che tal concetto può esser pensato soltanto come pensiero del pensiero, come quell'autocoscienza, che salta fuori vigorosa anche dall'avversario e dall'ironista della categoria del divenire, allora nulla più evidente di quell'essere che non è, e di quel non-essere che è, in cui questa categoria consiste».

Ciò significa che se nulla è più evidente del divenire, inteso come pensiero in atto, tuttavia l'intenderlo così è per Gentile l'unico modo di rendere intelligibile quell'unità di essere e di non essere – quell'essere che non è, quel non-essere che è – che il pensiero greco, una volta per tutte nella storia dell'Occidente, ha posto come essenza del divenire. Pertanto, quando scrive che «il divenire non è intelligibile come legge della realtà se non quando la realtà si sia immedesimata col pensiero», ³ Gentile non abbandona e non può abbandonare il *contenuto* (cioè l'unità di essere e non essere) che a tale legge il pensiero greco ha assegnato una volta per tutte, ma abbandona ciò che nel pensiero greco e in ogni prospettiva realistico-naturalistica impedisce a questo contenuto di porsi come legge della realtà e come evidenza originaria. Anche per Platone e Aristotele il divenire è l'evidenza originaria. L'intera civiltà occidentale cresce all'interno della persuasione che il divenire sia l'evidenza originaria. Ma solo un poco alla volta il divenire si libera da ciò che, lungo la storia dell'Occidente, impedisce il divenire, lo rende impossibile e inintelligibile, e che è quindi in contrasto con la sua evidenza originaria. Questo processo di liberazione dell'essenza del divenire è il percorso lungo il quale il nichilismo – cioè la persuasione che il divenire sia l'evidenza originaria – raggiunge la propria coerenza. Nell'attualismo gentiliano la coerenza del nichilismo raggiunge un grado particolarmente avanzato e significativo. È appunto questo

grado di coerenza che ora si intende mettere nella luce appropriata.

Una volta affermata l'esistenza del divenire, il divenire è destinato a non rimanere una parte del tutto e cioè è destinato ad essere inteso come il tutto, attraverso la distruzione di ogni immutabile che pretenda di dividersi il tutto col divenire. Se il divenire esiste, l'unico che può esistere è il divenire. Incominciando a pensare il divenire come unità di essere e di non-essere, il pensiero greco pensa infatti il divenire come innovazione assoluta, ossia come un processo in cui ciò che sopraggiunge non è *in alcun modo* anticipato e predeterminato dal già esistente: il sopraggiungente è novità assoluta, non anticipata e non predeterminata, nella misura in cui esso è un *niente* che diventa essere. Solo perché è stato un niente il sopraggiungente, diventando essere, può essere una novità assoluta che in nessun modo è anticipata e predeterminata dal già esistente. Se il già esistente anticipa e predetermina qualcosa, questo qualcosa, in quanto anticipato e predeterminato, non è un niente, ma è un essente che è inserito nel senso del già esistente, sì che il suo sopraggiungere non è il sopraggiungere di una novità assoluta. L'anticipazione e la predeterminazione può raggiungerlo, solo perché esso non è un niente. Quindi, solo in quanto qualcosa è un niente, esso non è anticipabile e predeterminabile e quindi il suo sopraggiungere è innovazione assoluta. Pensando il divenire come unità di essere e di non-essere, il pensiero greco pensa, una volta per tutte, la nientità originaria dalla quale il sopraggiungente, diventando essere, emerge, e per la quale esso, così emergendo, è novità assoluta.

Ma se oltre al divenire esiste un immutabile, l'immutabile anticipa e predetermina tutto ciò che può sopraggiungere, sì che il suo sopraggiungere è apparente. L'immutabile, infatti, raggiunge tutto ciò che ancora non è sopraggiunto e lo prepara ad adeguarsi a quel senso immutabile dell'esistente che appunto si apre con l'esistenza dell'immutabile. Così preparato e predisposto, il sopraggiungente non emerge dal proprio niente, non è un niente che diventa essere, non è novità assoluta: il suo divenire è solo apparenza. Lungo la storia dell'Occidente, la persuasione che il divenire sia l'evidenza originaria è stata contrastata dalla persuasione che gli immutabili e gli eterni esistono. Questa seconda persuasione rende impossibile la prima e dunque era destinata ad essere distrutta da essa. Gli dèi dell'Occidente, e innanzitutto il dio cristiano, l'anima, il padrone, la verità definitiva, le strutture necessarie della natura e della storia sono gli immutabili destinati alla distruzione per opera della persuasione che il divenire è evidenza originaria.

Ebbene, nella negazione attualistica del concetto naturalistico della realtà come presupposto del pensiero agisce in modo determinante la consapevolezza che la realtà, così presupposta, diventa un immutabile

che rende impossibile il divenire evidente in cui consiste il pensiero in atto. Quasi all'inizio della *Teoria generale dello spirito come atto puro*⁴ si dice che nel pensiero pre-idealistico la realtà è un «presupposto del pensiero, realtà che non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero. Realtà, concepita la quale, non sarà più possibile concepire il pensiero umano». In questo breve passo appare con chiarezza che il fondamento di ogni concepire è «lo sviluppo del pensiero». Tale sviluppo è il divenire, in quanto pensiero in atto, e dunque in quanto evidenza originaria. L'evidenza originaria del divenire è appunto il fondamento. La concezione preidealistica, naturalistica della realtà rende impossibile l'evidenza originaria dello sviluppo del pensiero, perché la realtà, come presupposto del pensiero, cioè come qualcosa di esterno e di indipendente dal pensiero, cui il pensiero deve adeguarsi e che il pensiero deve limitarsi a rispecchiare in sé, tale realtà anticipa in sé tutto ciò che lo sviluppo del pensiero può far essere. In quanto presupposta, essa è pertanto l'immutabile che contiene già in sé il senso del tutto e quindi «non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero» e rende pertanto meramente apparente tale sviluppo. Ma questo sviluppo – l'incremento della realtà, in cui consiste il pensiero – non è apparenza, bensì è l'evidenza originaria. Sì che questa evidenza determina inevitabilmente la distruzione del concetto realistico-naturalistico della realtà, così come determina inevitabilmente la distruzione di ogni altro immutabile. Il pensiero è incremento della realtà perché è innovazione assoluta, ed è innovazione assoluta perché fa diventare essere ciò che era un niente; e in questo modo è «creatore della realtà». Ma se la realtà è presupposta al pensiero e lo anticipa totalmente, il pensiero diventa un niente:

«Il pensiero antico aveva appunto questo difetto: di essere, rigorosamente concepito, niente: e la filosofia moderna, chi ben consideri, afferma semplicemente, con ogni discrezione, questa modestissima esigenza, che il pensiero sia qualche cosa; quantunque poi, nell'approfondire il concetto di questa evidenza, la filosofia moderna senta la necessità di affermare il pensiero, non semplicemente come qualche cosa, solo un elemento, e quasi un'appendice della realtà, anzi piuttosto come totalità, o Realtà assoluta».⁵

Questa necessità di porre il pensiero come totalità, una volta che si sia riconosciuto che esso è qualcosa, è la stessa necessità di porre il divenire come totalità del reale, una volta che ci si sia persuasi dell'evidenza originaria del divenire. Solo perché continua ad essere dominante il contenuto essenziale del concetto greco del divenire – e cioè il divenire, come diventar essere del niente e diventar niente dell'essere –, solo per questa dominazione del senso greco del divenire l'attualismo può e deve affermare che la realtà presupposta, configurandosi come un immutabile, è negazione dell'evidenza che il divenire possiede in quanto inteso come pensiero in atto.

Quando l'attualismo rifiuta il concetto platonico-aristotelico del divenire e contrappone la «dialettica del pensiero pensante» alla «dialettica del pensiero pensato» (che è appunto la concezione platonico-aristotelica del divenire, alla quale finisce col ridursi la stessa dialettica hegeliana): quando l'attualismo spiega⁶ «perché gli antichi non intesero la storia» (cioè il divenire, la dialettica), l'attualismo, come già l'idealismo hegeliano, non nega che il divenire sia il diventar essere da parte del niente – non nega cioè il contenuto essenziale del concetto greco del divenire –, ma nega il realismo naturalistico, che presupponendo la realtà al pensiero in atto, presuppone anche lo stesso divenire e ne fa un antecedente del pensiero, che esiste indipendentemente da questo e quindi si pone, esso che vorrebbe essere il divenire, come un immutabile che daccapo e in modo altrettanto inflessibile rende impossibile l'autentico divenire in cui consiste il pensiero in atto. Il motivo per il quale la dialettica platonica non ha in sé «alcun principio di mutazione e di movimento» dipende, come appare in un passo della *Teoria generale*⁷ dal voler ricondurre la dialettica del pensiero in atto, «che è sviluppo e processo di formazione, a un antecedente che la trascende»; dipende dal voler «risolvere cioè la mediazione propria dello spirito in quanto svolgimento, nell'immediatezza della realtà che gli si presuppone, e che non si può concepire perciò se non come identica a se stessa (*almeno rispetto al pensiero che la pensa*), secondo le leggi della logica aristotelica. Ora se questo è il carattere fondamentale, e il difetto intrinseco, della dialettica platonica, esso investirà tutte le concezioni, per quanto dinamiche e dialettiche vogliano essere, le quali si riferiranno a una realtà opposta al pensiero che lo pensa, e da esso presupposta». Presupposta al pensiero, la realtà, anche se intesa come divenire, diventa cioè qualcosa di già realizzato: «almeno rispetto al pensiero che la pensa», la realtà diveniente è già tutto quel che può essere, perché, in quanto presupposta, non può ricevere alcun incremento dallo sviluppo del pensiero e quindi rispetto al pensiero essa è definitivamente identica a sé, ossia è un immutabile che anticipa in sé tutto ciò che lo sviluppo del pensiero può apportare; e

quindi rende una mera apparenza quel «processo costruttivo», quella «creatività» del pensiero, che invece è l'evidenza originaria.

Appunto perché non può ricevere alcun incremento dallo sviluppo reale del pensiero, che è l'autentico divenire incrementante la realtà, la realtà che vorrebbe essere realtà diveniente diventa, nella concezione naturalistica, qualcosa che, essendo «tutto quello che può essere... non può liberamente determinarsi in nuove manifestazioni imprevedibili [che sarebbero «nuove» e «imprevedibili» appunto soltanto se emergessero dal proprio niente], ossia non derivanti da quella che costituisce già il contenuto della loro natura, e quivi non implicitamente esistenti. Sono processi di realtà logicamente esauriti, quantunque non ancora del tutto attuati nel tempo. La loro esistenza idealmente è attuata; e le manifestazioni empiriche del loro essere vengono perciò concepite come chiuse dentro limiti già prescritti quasi termini invalicabili». Questo concepirle come così chiuse «è una conseguenza della posizione in cui ogni essere vien rappresentato rispetto allo spirito: quale realtà, il cui essere è presupposto dal sorgere dello spirito di fronte ad essa, cioè di quello spirito che la conosce. Lo spirito invece si sottrae, nella sua attualità, a ogni legge prestabilita, e non può essere definito come essere stretto a una natura determinata, in cui si esaurisca e conchiuda il processo della sua vita, senza perdere il suo proprio carattere di realtà spirituale, e confondersi con tutte le altre cose, alle quali egli deve invece contrapporsi».8 Il divenire attuale del pensiero è l'incremento effettivo della realtà. Questa è l'evidenza. Se il divenire viene presupposto al pensiero attuale e cioè al reale divenire evidente, esso resta estraniato da sé, non è più un divenire, è un divenire «dipinto» e quindi è un immutabile che, anticipando tutto ciò che sopraggiunge con lo sviluppo del pensiero implica la negazione di ciò che tuttavia è visto come evidenza, cioè il divenire attuale del pensiero.

E nella *Logica*9 Gentile ripete che la presupposizione del divenire rende il divenire un immediato e un immutabile, anche se le «differenze» che lo costituiscono sono successive: «Né importa che queste differenze si spieghino successivamente, nel tempo, una dopo l'altra: poiché tutti i momenti del tempo al pensiero, che se li rappresenta nella serie per cui si stende lo sviluppo della realtà nel suo insieme, sono compresenti, e formano quell'istante extratemporale in cui si intuisce la realtà pensata, tutta insieme» – dove questo «istante extratemporale» è appunto l'immutabilità secondo la quale si costituisce la realtà diveniente in quanto presupposto del pensiero. Per Gentile, l'immutabilità parmenidea dell'essere è la conseguenza rigorosa della presupposizione dell'essere al pensiero. L'«essere immediato» è appunto l'essere in quanto presupposto al pensiero. Così presupposto, è «puro essere». «Essere immediato è ogni essere che sia

puro essere. Puro in due sensi, che poi coincidono: è puro in quanto essere, e non pensiero; è puro altresì in quanto essere e non non-essere. I due sensi coincidono» (*ibid.*). Coincidono, appunto perché l'essere, come presupposto al pensiero, e cioè come essere che è pensiero, è immutabile, ossia è un essere che esclude da sé il non-essere. Il divenire che per l'attualismo è «evidente» non può essere dunque ciò che è presupposto e irrigidito al di là del luogo in cui l'evidenza si apre, e cioè al di là del pensiero; ma è il divenire che si manifesta, all'interno del pensiero, come quello svolgimento storico concreto che costituisce il mondo in cui gli abitanti dell'Occidente sono persuasi di vivere. Il divenire (la dialettica) del pensiero è cioè il divenire (la dialettica) dell'esperienza. È cioè ancora il divenire al quale si riferiscono Platone, Aristotele e l'intera cultura occidentale, ma riconosciuto appunto nel suo essere contenuto e non presupposto del pensiero. In quanto contenuto del pensiero esso riesce a possedere i requisiti che gli abitanti dell'Occidente richiedono all'evidenza. E, in quanto evidente, è inevitabile che si ponga come la categoria universale della realtà. Se si ha fede che il divenire sia evidente, la coerenza di questa fede esclude l'esistenza di ogni immutabile al di là del divenire. Ogni immutabile anticipa infatti il divenire e lo rende vano e apparente. La «serietà» della storia e del divenire, di cui parla l'attualismo, richiede appunto l'inesistenza di ogni immutabile, che renderebbe apparente il processo in cui il sopraggiungente diventa, da niente, essere.

È appunto questa «serietà» della storia che i discepoli di Gentile hanno nuovamente perduto. Anche se in modi diversi, essi hanno nuovamente introdotto un immutabile, pur continuando a tener ferma l'evidenza del divenire, ossia di ciò che inevitabilmente esclude la possibilità di ogni immutabile. I discepoli cattolici di Gentile (Guzzo, Carlini, Sciacca) hanno reintrodotto dio. Il discepolo non cattolico Spirito ha reintrodotto la possibilità e la «speranza» di dio. Bontadini ha creduto di poter utilizzare l'attualismo come apertura della possibilità della metafisica, e cioè come punto di partenza per l'affermazione metafisica di dio. E, in ogni caso, dio viene pensato come l'immutabile per eccellenza. Il passo indietro rispetto a Gentile viene compiuto proprio da chi speculativamente si impegna più a fondo.

La critica di Spirito a Gentile intende rilevare la contraddizione essenziale in cui l'attualismo si avvolge in quanto *teoria* del divenire: come teoria, l'attualismo non intende sottostare al processo del divenire e quindi si pone come un immutabile che smentisce il proprio contenuto. Scrive Spirito: «La scoperta della dialettica si sottrae, infatti, alla legge dialettica e si consolida in un presente che non diviene. Domani lo spirito potrà rinnovare tutto il passato e tutto il

futuro in un atto creativo imprevedibile, ma si troverà sempre a dover confermare la sua *natura* dialettica e a dover riaffermare in eterno questa sua consapevolezza da poco raggiunta, di esser cioè atto dialettico, sintesi di opposti, assoluta creatività, unità e molteplicità, temporalità ed extratemporalità. Tutto potrà creare lo spirito, ma non più la consapevolezza della sua capacità creativa».10 L'«atto creativo imprevedibile» dello spirito esprime il senso greco del divenire: ciò che nel divenire sopraggiunge è imprevedibile perché è un niente che diventa essere; la sua imprevedibilità è la sua nientità originaria. E proprio per questa nientità originaria del sopraggiungente il divenire è creazione. La creazione non è, come invece pensa anche Gentile, una novità del cristianesimo. La creazione dell'essere è il pensiero fondamentale dell'ontologia greca. Ebbene, nel passo di Spirito si rileva che se nel pensiero attualisticamente inteso tutto è il prodotto di un atto creativo imprevedibile, la consapevolezza di questa produzione assoluta di ogni cosa è una verità immutabile alla quale il divenire dovrà adeguarsi, e quindi non potrà mai essere, essa, un prodotto del divenire. Una verità immutabile, si può aggiungere, che daccapo anticipa e predetermina lo sviluppo del pensiero – lo «definisce intellettualisticamente», come dice Spirito – e lo rende quindi impossibile e apparente. L'impossibilità di definire intellettualisticamente il divenire consiste appunto in questo: che il divenire è imprevedibilità e inanticipabilità radicali, mentre la definizione lo anticipa e lo chiude. Anche al fondo della critica di Spirito all'attualismo si trova cioè la necessità che il niente originario del sopraggiungente non sia anticipato e reso un già esistente.

Ma intanto, in questo modo, la crisi dell'attualismo «raggiunge – secondo Spirito – una fase di estrema gravità perché il principio dell'intellettualismo, come contemplazione di una realtà presupposta, si rivolge ora proprio al divenire, al processo, al farsi del soggetto e insomma all'attività spirituale, che si asserisce non poter mai essere presupposto perché il solo unico porsi della realtà. La più flagrante contraddizione investe tutto il pensiero, e il punto culminante dell'antiintellettualismo si converte nel punto culminante dell'intellettualismo: di un intellettualismo cioè che rende oggetto di contemplazione lo stesso soggetto e definisce lo spirito alla stessa stregua della natura».11

Ma è appunto in questa critica apparentemente radicale che Spirito compie il passo indietro rispetto a Gentile. Anche per Spirito, infatti, l'«evidenza» del divenire – la fede cioè nell'evidenza della dialettica e dell'antinomia – rimane il fondamento non problematico del problematicismo (un fondamento al cui interno cresce l'intera civiltà occidentale). Il divenire, nella cui evidenza si ha fede, è sempre l'uscire e il ritornare nel niente. È appunto sul fondamento di questa

fede che, in modo esplicito, nelle prime pagine de *La vita come ricerca*, Spirito afferma l'esistenza dell'«antinomia». E se il divenire esiste, l'immutabile non può esistere, perché esso è il senso prestabilito al quale ogni sopraggiungente deve adeguarsi e nel quale ogni sopraggiungente è anticipato. Anticipato dall'immutabile, il sopraggiungente non esce dal niente ma dalla propria anticipazione, dal proprio esser già; e quindi il suo divenire è apparente. Ma per gli abitanti dell'Occidente il divenire – l'uscire e il ritornare nel niente – è la stessa evidenza originaria. Dunque l'immutabile – ossia ognuno degli dèi dell'Occidente – è impossibile. Orbene, la fede nell'evidenza del divenire, e quindi la teoria attualistica del divenire, in cui quella fede si esprime nel modo più rigoroso, è *certamente un immutabile*, ma è *quell'unico* immutabile che consente al divenire di mantenersi aperto come divenire. Come verità immutabile, la teoria del divenire – l'affermazione che la totalità è lo sviluppo del pensiero in atto – anticipa e predetermina anch'essa, certamente il divenire. Tutto ciò che sopraggiunge deve certamente adeguarsi a questa anticipazione. Ma che cosa anticipa questa anticipazione? Di tutto ciò che sopraggiunge anticipa che esso esce dal niente, ossia anticipa il suo non essere anticipabile. Ciò che l'«evidenza» e la «serietà» del divenire non sopportano è che il niente da cui il mondo si crea sia anticipato in una anticipazione che lo rende un già esistente e che quindi vanifica il divenire. Lungo la storia dell'Occidente gli immutabili e gli eterni sono distrutti appunto perché danno luogo ad una siffatta anticipazione del niente. Ma l'immutabile, che consiste nella coscienza che il tutto è divenire, è quell'anticipazione che riconosce e conferma la nientità originaria di ciò che sopraggiunge, e quindi non la trasforma in un già esistente, e quindi non vanifica il processo del divenire. Proprio per poter affermare l'evidenza del divenire e quindi il divenire del tutto (necessariamente implicato da tale evidenza), è necessario affermare che l'unico immutabile è l'affermazione del divenire del tutto. Questa affermazione è l'unico immutabile che il divenire non distrugge, perché la sua distruzione equivale all'affermazione degli immutabili che rendono impossibile il divenire. Se infatti l'affermazione del divenire del tutto non è una verità definitiva, e cioè un immutabile, si apre la possibilità che oltre al divenire esista un immutabile che, diverso dall'affermazione del divenire del tutto, rende impossibile il divenire. Se si nega l'immutabilità, la non dialetticità della teoria della dialettica, si afferma un immutabile adialettico che, a differenza della teoria adialettica della dialettica, rende impossibile la dialettica. L'esistenza del divenire è la fede essenziale dell'Occidente. Ciò significa che ogni scetticismo, comparso lungo la storia dell'Occidente, non mette in questione questa fede e ciò che essa implica (cioè la distruzione degli immutabili che la rendono impossibile), ma mette in

discussione tutti gli immutabili che si differenziano da questa fede e la rendono, appunto in quanto differenti, impossibile. La fede nell'esistenza del divenire è cioè l'immutabile che domina la storia dell'Occidente e la cui coerenza interna richiede la distruzione di ogni altro immutabile.

Pertanto, una volta riconosciuta l'evidenza del divenire, l'«argomento contro lo scettico» non ha efficacia, perché la fede nel divenire, che sta al fondamento anche di ogni scetticismo, non è gratuita negazione di ogni immutabile e quindi di ogni verità definitiva, ma di ogni immutabile *diverso* dall'immutabile in cui tale fede consiste. Spirito ha appunto rifiutato la teoria adialettica della dialettica credendo di ravvisare nell'attualismo uno scetticismo che non sa resistere all'«argomento contro lo scettico». «Il problematico, invece, – scrive Spirito – giunto alla coscienza della dialetticità della vita non si crede autorizzato a compiere il passo necessario per vedere nella dialetticità stessa l'essenza della realtà e anzi ritiene che il passo, per la conclusione adialettica cui conduce, sia illegittimo e contraddittorio. Il che vuol dire che la dialettica, lungi dall'assurgere a soluzione, rimane il problema della vita nella sua drammaticità antinomica. Al *dialettismo metafisico* si contrappone il *dialettismo problematico*. E, mentre il primo, per affermarsi, è costretto a postulare un Assoluto adialettico che svuota di significato l'assunto metafisico, il secondo, invece, esplicitamente tende all'Assoluto adialettico, senza sapere se esso sia o non sia compatibile con la stessa dialettica». ¹² Ciò che Spirito non riesce a vedere è appunto che l'Assoluto adialettico al quale egli tende è *incompatibile* con la dialettica, giacché un immutabile che differisce dall'immutabile in cui consiste la teoria del divenire – che cioè differisce dall'Assoluto adialettico del dialettismo metafisico – , proprio perché così differisce rende impossibile l'esistenza della dialettica, nella quale anche Spirito ha fede, e che, cioè, è «evidente» anche per lui.

Certamente, l'Assoluto adialettico al quale tende il dialettismo problematico non è un possesso, ma una «speranza». Si tratta però di comprendere che sul fondamento della fede nell'esistenza della dialettica questa speranza è inevitabilmente delusa, perché l'oggetto di questa speranza è ciò che rende impossibile quella fede. Per il cristianesimo l'Assoluto adialettico che risolve il problema non è un immutabile nella cui esistenza si spera, ma della cui esistenza si è certi. Ma anche per il cristianesimo la fede in dio si fonda sulla fede nel divenire e quindi la fede nel divenire è destinata a distruggere la fede in dio – e anche in modo più diretto, appunto perché il dio del cristianesimo non è un immutabile semplicemente sperato e possibile, ma posseduto e reale. Il problematicismo di Spirito e la metafisica di Bontadini hanno pertanto lo stesso contenuto: l'Assoluto adialettico

(inteso come altro dall'Assoluto adialettico in cui consiste la teoria della dialettica). Anche se per l'uno si tratta di un oggetto sperato e per l'altro di un teorema incontrovertibile, ciò non toglie che in entrambi i casi non esista la consapevolezza dell'incompatibilità tra la dialettica e l'Assoluto adialettico in quanto soluzione del problema. Sul fondamento della fede nel divenire è inevitabile, contrariamente a quanto Spirito e Bontadini ritengono, che la dialetticità sia posta come essenza della realtà, come conclusione, soluzione, e cioè come quella conclusione che consiste nella coscienza immutabile della problematicità e cioè del divenire del tutto, e che quindi non rimane travolta essa stessa dal processo della problematizzazione e del divenire.

Ogni «verità definitiva» che differisce dalla fede nell'evidenza del divenire e quindi dalla fede nell'identità tra il tutto e il divenire, è un immutabile che anticipa e quindi rende impossibile il divenire. La problematicità del reale, che è appunto la negazione di ogni verità definitiva, è cioè conseguenza inevitabile del senso greco del divenire (e quindi del senso greco dell'essere). Ammettere la possibilità di una soluzione della problematicità del reale – come ritengono Spirito e Bontadini – significa ammettere la possibilità della verità definitiva (intesa come soluzione del problema) ossia dell'immutabile che rende impossibile il divenire e il problema nella cui evidenza si ha fede. Appunto la fedeltà a questa fede richiede che si ravvisi nel «dialettismo problematico» («problematicismo situazionale») di Spirito un passo indietro rispetto al «dialettismo metafisico» («problematicismo trascendentale») di Gentile, dove il problema diventa il contenuto della soluzione (il divenire, il contenuto dell'immutabile), e quindi esclude quella possibilità di soluzione del problema, che è la possibilità di reintrodurre uno degli dèi immutabili di cui si è liberato l'unico immutabile che lungo la storia dell'Occidente è destinato al dominio: l'evidenza del divenire e la conseguente coscienza del divenire e dunque della problematicità del tutto.

Quest'unico dio immutabile, destinato alla distruzione di ogni altro dio, lascia dietro di sé lo stesso attualismo; anzi lo stesso idealismo, all'interno del quale l'attualismo è soltanto un episodio, per quanto rilevante; anzi, la stessa filosofia. La fede nell'evidenza del divenire è l'espressione originaria della volontà di potenza. Nella sua forma originaria la volontà di potenza è la volontà che «ciò che è» sia separato dal suo essere e sia quindi disponibile all'essere e al non essere: qualcosa che è non essendo e che non è essendo; unità di essere e di non essere; divenire. Solo in quanto è così disponibile, esso è disponibile alle forze che lo strappano e lo risospingono nel niente. Il divenire appare come «evidenza», appunto perché la volontà di

potenza vuole disporre di «ciò che è», separandolo dal suo essere e rendendolo disponibile all'essere e al non essere. Ma la volontà di disporre di «ciò che è» è un superamento di se stessa, dove le forme più potenti del disporre, distruggono le forme più deboli. Nella storia dell'Occidente la filosofia ha avuto il compito di aprire lo spazio all'interno del quale si combattono e si distruggono le forme della volontà di potenza. Tale spazio è la separazione di «ciò che è» dal suo è; ossia è il divenire, la dialettica, la storia. Se questo spazio fosse dimenticato, l'intera civiltà occidentale non avrebbe più senso. Ma quando la filosofia, che è l'apertura di questo spazio, si pone in antagonismo con le forme della volontà di potenza che da tale apertura sono state liberate – quando la filosofia scende nello spazio da essa aperto e contrasta le forze che se lo contendono –, è allora inevitabile che ne resti travolta; è cioè inevitabile che la volontà di potenza in cui consiste la «prassi» e soprattutto la prassi religiosa, politica, economica, tecnologica distruggano la volontà di potenza in cui consiste la filosofia in quanto ha voluto entrare nello spazio da essa aperto. La ben nota incommensurabilità tra l'attualismo e il sapere scientifico-tecnologico deriva appunto dalla pretesa che l'attualismo ha avuto di competere con le forme della volontà di potenza liberate nello spazio che l'attualismo stesso ha contribuito, e nel modo più rigoroso, a mantenere aperto. Ma se l'attualismo viene considerato nella sua funzione di sorvegliante dello spazio al cui interno soltanto può prendere senso la dominazione del mondo e quindi quella forma di dominazione che ha ormai distrutto ogni altra forma, cioè la dominazione tecnologica, allora il rapporto tra tecnica e attualismo è il rapporto tra la tecnica e una delle forme più coerenti della sorveglianza delle condizioni trascendentali della tecnica.

Al di là di tutte queste considerazioni, rimane l'essenziale: nella civiltà occidentale la filosofia ha avuto il compito di aprire lo spazio senza di cui l'intera storia dell'Occidente e quindi la civiltà della tecnica non avrebbero senso ed esistenza. Ma la cultura dell'Occidente non sospetta neppure che l'apertura di questo spazio – la fede nell'evidenza del divenire – sia la stessa apertura dell'alienazione essenziale e che quindi la coerenza richiesta dalla fede nel divenire (la coerenza che spinge inevitabilmente questa fede alla distruzione di ogni immutabile) sia la stessa coerenza dell'alienazione. Gli unici immutabili e gli unici eterni che l'Occidente conosce sono gli immutabili e gli eterni costruiti sul fondamento della fede nell'evidenza del divenire. Quando questa fede apparisse come la stessa alienazione più radicale che può accadere nel tutto, si scorgerebbe allora un sentiero diverso da quello lungo il quale la civiltà dell'Occidente cammina.

2. Storia, ideologia e filosofia ermeneutica

Ricoeur afferma l'«impossibilità del sapere assoluto» e alla filosofia del «sapere assoluto» contrappone una «filosofia ermeneutica». E anche Gadamer è con lui d'accordo nel rifiutare ogni «sapere assoluto» e «speculativo» in favore della filosofia ermeneutica. Ma basta guardarsi attorno per scorgere che l'intera filosofia contemporanea (anche la filosofia ermeneutica) è caratterizzata da questo rifiuto.

Non solo, ma nella filosofia contemporanea il fondamento del rifiuto del «sapere assoluto» e della «verità definitiva» è sempre il medesimo: è cioè la *storia*. La persuasione che la storia esiste e che l'uomo è essere storico, la persuasione che la storia è anzi l'orizzonte originario che dà senso a ogni cosa, questa persuasione è il fondamento indiscusso che costringe a riconoscere l'impossibilità di ogni sapere assoluto. L'unica «evidenza», per il pensiero contemporaneo, è l'«evidenza» della storia. Nonostante l'«antistoricismo» del suo strutturalismo Lévi-Strauss scrive che «è fastidioso oltre che inutile accumulare argomenti per provare che ogni società vive nella storia e quindi muta: è l'evidenza stessa».13

Ma nel libro II della *Fisica* di Aristotele si diceva già che ogni tentativo di dimostrare l'esistenza della φύσις, cioè degli enti divenienti, è «ridicolo» (γελοῖον, 193 a): che il divenire esista è «evidente», φανερόν. La filosofia contemporanea non sempre riesce a rendersi conto che ciò che pensiamo con la parola «storia» è determinato dal modo di pensare dei Greci. Ma, anche quando se ne rende conto, la filosofia contemporanea assume il concetto di storia come qualcosa il cui valore non è condizionato dai limiti del pensiero greco. L'esistenza della storia è «evidente», ossia l'affermazione dell'esistenza della storia non ha carattere «ideologico» – se per «ideologia» si intende, secondo la definizione marxista, ciò che non riesce ad essere verità. Riconoscendo l'esistenza del divenire – e il divenire è l'essenza della storia – il pensiero greco non è stato un pensiero ideologico.

La filosofia contemporanea, dicevamo, è la consapevolezza che la storia rende impossibile ogni sapere assoluto e definitivo. Perché? Perché la storia è innovazione radicale, è cioè il sopraggiungere di qualcosa che è radicalmente nuovo e che, in quanto novità radicale, non può essere in alcun modo anticipato. Il «sapere assoluto», la «verità definitiva» aprono invece una dimensione che pretende stabilire il senso autentico del tutto, e a questo senso deve quindi adeguarsi tutto ciò che sopraggiunge. Questo senso anticipa il tutto e rende quindi impossibile la radicalità dell'innovazione. Ma la storia è appunto questa radicalità e quindi l'«evidenza» della storia conduce

inevitabilmente alla distruzione di ogni sapere assoluto.

Ma che significa «novità» (la «novità» introdotta dall'innovazione radicale determinata dallo sviluppo storico)? E in che senso la novità è «radicale»? Il senso della novità e della sua radicalità è stato stabilito una volta per tutte dal pensiero greco. L'intero sviluppo del pensiero filosofico occidentale e della stessa civiltà occidentale si muovono all'interno di questo senso. Ciò che è radicalmente nuovo è ciò che esce dal *niente*, ossia è ciò che era un niente e ora incomincia ad *essere*. La radicalità del nuovo è il suo essere stato un niente. Per quel tanto che il nuovo non è stato un niente, il nuovo non è nuovo, ma qualcosa con cui, più o meno esplicitamente, si ha già a che fare. Il radicalmente nuovo è invece ciò che era un niente. Aristotele dice: «è il non ente che si genera» (γίγνεται γὰρ τὸ μὴ ὄν, 1067 b 31). E così ciò che nella storia va radicalmente perduto è ciò che ridiventa un niente. La comprensione greca del senso dell'essere e del niente sta al fondamento del senso che la storia possiede per la civiltà occidentale.

Solo se la storia è pensata come unità dell'essere e del non essere delle cose, ossia come il loro uscire e ritornare nel niente, *solo* a questa condizione la storia non può tollerare di essere anticipata in una *epistème*. Il rifiuto di ogni sapere assoluto e definitivo, nella filosofia contemporanea, non è l'espressione di un astratto scetticismo, ma è la conseguenza inevitabile (anche se inconscia) dell'ontologia greca, ossia della persuasione che l'uscire e il ritornare nel nulla, da parte delle cose, è l'evidenza originaria che non può in alcun modo esser messa in questione. Se ciò che si affaccia nella storia è ciò che esce dal niente, esso è, per il già esistente, l'estrema sorpresa, che non può essere anticipata o precompresa in alcun sapere assoluto e definitivo. Ciò che è niente è niente, e il niente non può essere predestinato e predisposto al senso autentico del tutto, quale il sapere assolto pretende stabilire. Il senso del tutto non può quindi essere concepito come già dato, ma come un farsi. La storia è lo stesso farsi della verità.

La storia, concepita come unità dell'essere e del non essere delle cose, sta al fondamento della cultura greco-cristiana. Ma è proprio questo fondamento a imporre la distruzione di tutti gli dèi immutabili che questa cultura ha costruito. Se l'*epistème* greca è il luogo ove viene originariamente posta l'evidenza della storia, nell'*epistème* greca è tuttavia insieme presente la persuasione che la condizione dell'esistenza della storia sia il divino, l'immutabile, il metastorico, il perfetto. Dio è ciò senza di cui il mondo storico non potrebbe esistere. In questo modo l'*epistème* greca (e l'elaborazione filosofico-teologica del cristianesimo che da essa deriva) rende impossibile la storia per un duplice motivo: perché vuole stabilire il senso definitivo del tutto, e perché al centro del tutto pone un dio immutabile e perfetto che precontiene e conserva la realtà che si sviluppa e si distrugge nella

storia. La storia è anticipata, e quindi soppressa, non solo dall'apertura dell' *epistème* in quanto sapere assoluto, ma anche dal dio immutabile che vien posto in questa apertura. L'*epistème* è così il *contrasto* tra la persuasione dell'esistenza della storia e la volontà di anticipare la storia, sopprimendola.

La cultura moderna e contemporanea sono l'eliminazione di questo contrasto, ossia la liberazione della storia da tutto ciò che la rende impossibile. La negazione di ogni sapere assolto e di ogni dio immutabile e perfetto (trascendente o immanente alla storia) costituisce pertanto l'estrema fedeltà a ciò che l'*epistème* greca, per prima, ha posto come evidenza originaria e insopprimibile.

Quando oggi ci si pone all'interno della tradizione cristiana, si assume pur sempre come fondamento l'evidenza della storia: sia che ci si attenga all'ortodossia cattolica, sia che si voglia promuovere una comprensione «liberale» o «demitizzata» del cristianesimo. Ma il cristianesimo impedisce che la storia si liberi dagli dèi che la rendono impossibile. Negando la filosofia del sapere assoluto, Ricoeur si colloca in questo processo di autoliberazione della storia. Ma Ricoeur intende anche difendere una filosofia ermeneutica, in cui la «coscienza finita» è concepita come un processo problematico e incompiuto di interpretazione dei «segni» che il «divino» – cioè il «nascosto» – lascia di sé nella storia, cioè nel manifesto, nell'«evidente». La storia è il processo di interpretazione del divino che rimane nascosto. Ma il concetto stesso di ermeneutica del divino anticipa e predetermina l'innovazione storica; cioè ristabilisce quel vincolamento e soffocamento della storia, in cui consiste appunto il sapere assoluto che la filosofia ermeneutica vuol togliere di mezzo. Il «divino» di Ricoeur appartiene alla tradizione greco-cristiana appunto perché è *interpretato*: il suo dover essere interpretato significa il suo non poter essere inventato o prodotto. Nell'interpretazione si è sempre misurati dall'interpretato non tanto nel senso che ai segni del divino corrispondono specifiche qualità nel divino, ma nel senso che le determinazioni storiche sono appunto intese come segni *del* divino nascosto. In questo modo, di ciò che si affaccia nella storia si conosce già l'essenziale, come appunto avviene nell'*epistème*: si conosce il suo essere segno del divino. L'interpretazione così intesa, sopprime il carattere storico del proprio contenuto: in essa c'è qualcosa che non può uscire dal nulla, cioè il legame che unisce il segno interpretato al fondo nascosto di cui il segno è segno. Il segno non può essere l'innovazione storica radicale che esce dal nulla, giacché il fondo nascosto di cui il segno è segno, lega a sé il segno e lo predetermina. Questo legame lega la storia e la prestabilisce, le impedisce di essere storia, ossia innovazione radicale, assoluta imprevedibilità e non anticipabilità. La filosofia ermeneutica è ancora una forma di sapere

assoluto. È vero che per Ricoeur l'ermeneutica è problematica e quindi continuamente rinnovantesi, ma per lui non è problematica l'*esistenza* di una ermeneutica del divino nella storia, ed è appunto questa esistenza categorica ciò che prestabilisce e dunque sopprime l'innovazione storica. Come la storia esige la distruzione del dio cristiano perché in esso sono precontenute la materia e la direzione della storia – ossia è anticipato l'inanticipabile –, così la storia esige la distruzione di quella variante del dio cristiano che è l'ermeneutica del divino, perché per quanto il divino sia concepito come nascosto e ci si sforzi di non farne un idolo, tuttavia l'elemento storico, in quanto sintomo del divino, è pur sempre anticipato, prestabilito e precostituito dal divino nascosto di cui è sintomo. Se non ci fosse questa anticipazione, l'«interpretazione» sarebbe in effetti produzione e invenzione del senso del segno. Ma l'interpretazione, in quanto tale, pretende anticipare la novità assoluta di ciò che, uscendo dal nulla, non può essere in alcun modo anticipato.

Gadamer evita di porre il nascosto come il divino, e anzi il rapporto heideggeriano tra il manifesto e il nascosto (tra «verità» e «non verità») è in lui meno sottolineato di quanto non lo sia in Ricoeur. E tuttavia Gadamer evita anche di pervenire ad una ermeneutica come quella di Max Weber, dove l'interpretazione non è riferita a un fondo nascosto, ma è esplicitamente intesa come la presa di posizione ove l'uomo *produce* il senso del mondo. Qui le determinazioni storiche non sono segni del nascosto, ma di un mondo, di un orizzonte di senso, che è esso stesso prodotto dall'uomo. Se l'ermeneutica di Heidegger implica il rapporto tra il manifesto e il nascosto – e dunque è ancora una forma di sapere «assoluto» e «speculativo», giacché il nascosto non può non prestabilire il manifesto –, si deve riconoscere che la fedeltà alla storia non si realizza nell'ermeneutica heideggeriana, ma in un'ermeneutica dove, come in Weber, il senso del mondo esce dal niente proprio perché è prodotto dall'uomo; e cioè dove l'interpretazione coincide con l'invenzione e la produzione del senso.

Ciò vuol dire che l'estrema fedeltà alla storia, e quindi all'ontologia greca, si realizza nella civiltà della tecnica, dove ogni ente è pensato e vissuto come producibile e distruggibile. Solo se l'ente è pensato come «storia» ossia come un uscire dal niente e un ritornarvi, ci si può proporre di impadronirsi delle forze che sottraggono gli enti al niente e ve li riconducono. In questo progetto restano distrutti tutti gli dèi immutabili dell'Occidente, anche la *Verborgenheit* heideggeriana e anche la teoria e l'escatologia marxista che, come gli altri dèi immutabili, rendono impossibile la storia. Oltre che della nascita degli immutabili, l'ontologia greca è il fondamento ultimo della *Götterdämmerung*. La produzione scientifico-tecnologica non si sovrappone al processo creativo e distruttivo della storia, ma vi si

immedesima e lo guida dall'interno. Anche la tecnologia scientifica è anticipazione dell'accadimento storico, ma a differenza dell'*epistème* non è anticipazione categorica, bensì ipotetica, e quindi aperta all'innovazione determinata dal fatto storico. L'*epistème* è la volontà di potenza che domina la storia rendendola impossibile e cioè rendendo impossibile l'uscire delle cose dal niente; la *téchne* è la volontà di potenza che domina la storia guidando l'uscire delle cose dal niente e il loro ritornarvi. Heidegger ha visto il rapporto tra ontologia greca e civiltà della tecnica, ma non ha visto che il fondamento del proprio (e di ogni) filosofare – ossia la fede nell'esistenza della storia – è proprio ciò che si manifesta per la prima volta nell'ontologia greca e che inevitabilmente trova la sua più compiuta e coerente realizzazione nella civiltà della tecnica. Come il cristianesimo e il marxismo, anche l'ermeneutica heideggeriana si ferma a mezza strada nel processo inevitabile di coerentizzazione che conduce la fede nella storia dall'ontologia greca alla civiltà della tecnica.

Dal punto di vista della fede nell'esistenza della storia, «ideologia» è tutto ciò che rende impossibile la storia, ossia sopprime l'insopprimibile innovazione storica (e pertanto finisce con l'essere essa soppressa da tale innovazione). Il sapere assoluto, dio, il *kerygma*, i rapporti di produzione, l'escatologia di qualsiasi tipo sono così «ideologie» – e si può anche pensare che di volta in volta queste determinazioni esprimano l'interesse di certi gruppi sociali a trattenere la storia all'interno di certe fasi del suo sviluppo. Il cristianesimo, certamente, si rifiuta di porre il *kerygma* o dio come ideologia, ma questo rifiuto mostra che il cristianesimo è incoerente rispetto alla fede nella storia, in cui il cristianesimo è cresciuto e da cui è essenzialmente alimentato. Sia il cristianesimo, sia il marxismo (e anzi il pensiero filosofico da Platone a Marx, Nietzsche, Heidegger) credono nella storia, ma si sono fermati a metà strada – credono cioè anche in qualcosa che rende impossibile la storia. Dal punto di vista della logica della storia sono dei sopravvissuti.

Il vero tramonto dell'Occidente (cioè del luogo ove la *Götterdämmerung* giunge al suo compimento) è il tramonto della fede nell'esistenza della storia. Questo tramonto (che dunque è qualcosa di abissalmente diverso dal tramonto degli immutabili che avviene all'interno e per opera di quella fede) muove i primi passi quando appare che l'«evidenza» della storia è appunto una fede, e che la fede si è posta come «evidenza». La fede è il mantenersi separato dalla verità, cioè dal luogo – Parmenide lo chiamava Ἀνάγκη – che nessun tempo, nessun uomo, nessun dio onnipotente può smuovere o distruggere. Qui si richiami soltanto che l'inevitabilità e il rigore con cui l'Occidente distrugge i propri dèi dipendono dalla persuasione di vedere nella storia l'uscire dal niente e il ritornare nel niente – una

persuasione che sussiste anche quando ci si rifiuta di usare le parole «essere» e «niente». Ma pensare che le cose – ossia ciò che non è un niente – siano state e tornino ad essere niente, significa pensare un tempo in cui il non niente (cioè l'ente) è niente. Questo, si è detto, è il vero significato del nichilismo: esso domina, tuttora inesplorato, la storia dell'Occidente e gli stessi tentativi di scoprire il senso autentico del nichilismo. Nichilismo è la persuasione che la storia esiste ed è «evidente».

Questa persuasione è quindi la forma estrema di «ideologia» – se «ideologia» significa la negazione della verità. E la fede nella storia è insieme l'espressione originaria della volontà di potenza. La volontà di potenza è originariamente il modo stesso in cui l'ontologia greca pensa il senso dell'essere; è cioè la volontà che l'ente sia un uscire e un ritornare nel niente, è cioè volontà che l'ente sia niente. Al di là del nichilismo e della volontà di potenza, l' *Ἀνάγκη* della verità impedisce che l'ente sia niente e consente di scorgere il vero senso della «variazione dell'esperienza»; giacché il superamento del nichilismo non è la negazione di ciò che appare, ma dell'interpretazione nichilistica di ciò che appare. La storia è l'ideologia estrema appunto perché l'apparire autentico della variazione dell'esperienza non è l'apparire dell'uscire e del ritornare nel niente.¹⁴

Comprendere il carattere ideologico della storia non significa promuovere il ritorno degli dèi immutabili dell'Occidente (il «sapere assoluto», il *kerygma*, l'escatologia), giacché se questi dèi rendono impossibile la storia, essi tuttavia sono stati evocati proprio per salvare la storia, per pensare l'impensabile, per rendere possibile l'impossibile. Per alcuni credenti, la «Chiesa dei santi» sta al di fuori di ogni ideologia e ideologica è soltanto la «Chiesa del cesarismo». Ma per costoro il *kerygma* fonda pur sempre la «Chiesa dei santi» e sin dal momento in cui la lingua greca si impadronisce del *kerygma*, la storia e il nichilismo – e dunque l'ideologia estrema – avvolgono la «Chiesa dei santi». Ma la «Chiesa dei santi» non solo è volontà di potenza perché cresce pur sempre nell'«evidenza» della storia, ma anche perché è *fede* – e al di fuori della vera verità dell'essere (al di fuori cioè del luogo da cui l'Occidente si tiene lontano) tutto è fede, anche il sapere assoluto, anche la civiltà della scienza e della tecnica. In quanto separata dalla verità, la fede è volontà che qualcosa prevalga su ciò che lo nega, è assumere come indiscutibile il discutibile, come verità ciò che non è verità, è prestare fiducia a ciò che non merita fiducia e che dunque, quando ottiene fiducia, prevarica su tutto ciò che a sua volta pretende di ottenere fiducia. La volontà di potenza della fede in quanto tale è la stessa volontà di potenza della fede in quanto fede nella storia, cioè, in quanto nichilismo. In quanto separata

dalla verità, cioè dall' Ἀνάγκη) che l'ente non sia un niente, la fede consente che l'ente sia un niente. La civiltà della tecnica è la stessa civiltà della fede. Nella pura fede, nella fede interiore della «Chiesa dei santi» è già contenuta la violenza della «Chiesa del cesarismo» e la violenza del mondo. La Chiesa dei santi non sappiamo ancora che cosa sia: se può venire alla luce, viene alla luce solo nel tramonto del nichilismo e nel tramonto della fede.

3. Evoluzione e ontologia greca

La storia della civiltà occidentale è la storia della distruzione delle strutture che, ponendosi come enti eterni, necessari ed immutabili, di volta in volta hanno tentato, sia sul piano teorico sia su quello pratico, di controllare, anticipare e quindi, in definitiva di impedire l'irruzione della novità storico-empirica, determinata dal processo di trasformazione dell'universo. La «società aperta», di cui parla Popper, può essere intesa appunto come il luogo in cui è stata e viene tuttora operata questa distruzione degli immutabili, a partire da quell'immutabile in cui consiste la «società chiusa», in quanto ripetizione indefinita del modello archetipo che presiede alla vita del clan. Dio, le leggi di natura (e quindi l'inviolabilità della natura umana), l'economia feudale e l'economia capitalistica, le verità eterne della morale e della filosofia, il concetto stesso di «verità eterna e immutabile» sono ormai i fantasmi che la distruzione degli immutabili ha lasciato dietro di sé. Nel corteo di fantasmi che la moderna scienza sperimentale si è lasciata indietro, spiccano gli incorruttibili corpi celesti, distrutti dall'astronomia galileana e le specie immutabili distrutte dalla biologia di Darwin: come i corpi celesti, anche le specie hanno un'*origine*, determinano cioè, nell'evoluzione dell'universo, una *novità*. Ma anche nella rinascita che la teoria dell'evoluzione ha avuto nella genetica, nell'etologia e nell'antropologia contemporanee, il processo di assestamento teorico è determinato dall'eliminazione delle strutture che ripropongono il vecchio tema dell'immutabilità nei nuovi ambiti dell'indagine scientifica. Le critiche che, ad esempio, sono state rivolte alle teorie di K. Z. Lorenz dell'«innatismo» degli istinti fondamentali, dell'«apriorismo» e della «chiusura» del programma ontogenetico rispetto all'ambiente, hanno appunto questo carattere di eliminazione di strutture che, ponendosi come immutabili, rendono impossibile la processualità dell'esperienza sul piano dell'ontogenesi.

Ma nella storia dell'Occidente la distruzione degli immutabili ha un duplice significato. Il primo è quello *esplicito*, quello cioè di cui sono consapevoli le operazioni pratico-teoriche in cui viene realizzata l'eliminazione degli immutabili. Il secondo significato rimane invece al di fuori della coscienza che accompagna quelle operazioni. Ed è il significato decisivo. Ciò vuol dire che la cultura occidentale, e quindi la stessa scienza moderna, ignora ciò che di decisivo e di inevitabile è presente nel processo in cui essa consiste; essa trattiene nel proprio inconscio il proprio significato essenziale.

In relazione al modo in cui la civiltà occidentale ha aperto la propria essenza, la distruzione del dio eterno e immutabile della tradizione greco-cristiana è *inevitabile*; così come è inevitabile la

distruzione dei corpi celesti incorruttibili dell'astronomia aristotelica; come è inevitabile la distruzione delle specie immutabili; come è inevitabile, nella biologia contemporanea, la distruzione dell'immodificabilità del programma ontogenetico sostenuta da Lorenz e da J. Monod. Ma queste distruzioni degli immutabili *non* sono inevitabili in forza delle procedure critiche esplicitamente messe in funzione, ma in forza del significato nascosto ed essenziale che sta al fondo di tali procedure. La cultura moderna ha distrutto la cultura tradizionale – cioè il luogo degli immutabili – con un'arma che è sì posseduta dalla cultura moderna, ma che la cultura moderna non sa di possedere, sì che l'oltrepassamento visibile della tradizione (l'oltrepassamento cioè di cui la cultura moderna è consapevole) è ancora cieco: per la cultura moderna, l'oltrepassamento autentico, oggettivo, è ancora un «in sé», qualcosa cioè che si sottrae allo sguardo.

La forma esplicita di critica cui sono state sottoposte le summenzionate teorie di Lorenz nell'ambito delle scienze biologiche è fondamentalmente costituita dalla constatazione che il metodo sperimentale non consente l'affermazione di tali teorie. G. Simpson e E. Mayr, ad esempio, hanno escluso che il programma genetico possa determinare in modo necessario e immodificabile lo sviluppo dell'individuo vivente. E l'hanno escluso con ragione, perché il controllo sperimentale è per definizione esperienza di un fatto e non di una necessità, è esperienza di una invarianza *di fatto* e non della impossibilità di variare. La corrispondenza tra il genotipico e il fenotipico depone quindi ogni pretesa di necessità, cioè ogni carattere deterministico e diventa una probabilità o una legge statistica. Nella coscienza critica che la scienza moderna possiede di se stessa è ormai fuori discussione che la scienza non afferma leggi necessarie e incontrovertibili, ma ipotesi empiriche più o meno confermate dall'esperienza. E nell'ambito delle scienze biologiche studiosi come Mayr, Hinde, Jacob, Tinbergen se ne sono resi chiaramente conto. L'immutabile di cui viene operata la distruzione non è quindi soltanto l'assoluta invarianza del programma ontogenetico, ma è anche la concezione assolutistica del sapere scientifico, che si traduce nell'affermazione del rapporto deterministico tra il genotipico e fenotipico. Lo stesso tipo di critica che Lorenz rivolge a quella struttura immutabile che è l'apriori kantiano, sostenendo la variazione e l'origine empirica del programma filogenetico, viene ora rivolta alla «chiusura» e immodificabilità ontogenetica del programma (e viene estesa a quelle forme dello strutturalismo linguistico che, come avviene in Chomsky, si rifanno esplicitamente all'innatismo di Lorenz). Così come quello stesso tipo di critica che il marxismo ha rivolto all'immobilizzazione delle forme storiche dell'economia

capitalistica (e che in precedenza la società borghese aveva rivolto all'immobilizzazione dell'economia feudale), viene ora rivolto all'immobilizzazione filosofico-metafisica della lotta di classe della seconda metà del 19° secolo. La forma esplicita di critica rivolta agli immutabili e agli immodificabili è, in ogni caso, l'adequazione sempre più rigorosa al metodo sperimentale. E si tratta di un processo che ha ormai oltrepassato i confini delle scienze naturali e sta guidando non solo l'assestamento teorico delle scienze storico-sociali e dello stesso sapere filosofico, ma anche la stessa organizzazione pratica della società, e non solo della società occidentale.

Eppure, stiamo dicendo, il significato autentico del metodo sperimentale e della sua effettiva capacità di distruggere ogni immutabile, rimane ancora nascosto alla coscienza che il sapere scientifico possiede del proprio metodo. Con questo non si intende affatto ricordare che il metodo analitico-sperimentale deve fare i conti col metodo «dialettico»: all'opposto, il metodo dialettico e l'organicismo «olistico» da esso implicato è uno degli immutabili che il metodo sperimentale è destinato a distruggere. (Il che significa, sul piano pratico-politico, che anche nei paesi socialisti la scienza è destinata a sostituire la filosofia – o l'atteggiamento metafisico del filosofare – nella funzione di organizzazione razionale della società.) Che cosa si intende, dunque, con l'affermazione che alla scienza sfugge tuttora il senso della potenza del proprio metodo?

Il metodo sperimentale affida all'«esperienza» il compito di controllare il valore delle teorie scientifiche. E soltanto all'esperienza. Per quanto problematico possa essere il concetto di «esperienza» è comunque fuori discussione, nella prospettiva del metodo sperimentale, che ciò che stabilisce il valore di una teoria è *esterno* alla struttura logico-linguistica in cui la teoria consiste. Ed è esterno non solo in linea di fatto, ma in linea di principio. Sin dalla sua nascita la scienza moderna si differenzia dalla teoria metafisico-filosofica appunto in quanto quest'ultima pretende di avere in se stessa e non al di fuori di sé il controllo e il fondamento del proprio valore. Il metodo sperimentale esclude *in linea di principio* un futuro in cui l'esperienza non sia l'elemento decisivo del valore di una teoria scientifica.

Ma questa esclusione non esprime semplicemente la volontà di differenziare la teoria scientifica dalla vecchia teoria metafisico-filosofica, e non esprime nemmeno la semplice constatazione che la forma scientifica della teoria consente quel dominio della realtà che alla filosofia non è stato concesso.

Per la coscienza scientifica, l'«esperienza» è il luogo in cui viene sperimentato il processo di realizzazione degli eventi. Anche se la teoria scientifica è previsione e anticipazione di questo processo, tuttavia il principio che *solamente* la sperimentazione di tale processo

decide del valore della teoria (e delle sue previsioni e anticipazioni) significa che tale processo viene inteso, nella coscienza scientifica, come qualcosa di così imprevedibile e di così inanticipabile che ogni previsione e anticipazione operate dalla teoria scientifica sono, indipendentemente dalla sperimentazione, una pura ipotesi. Rispetto alla teoria, l'*evento* che si realizza nel processo dell'esperienza e che controlla il valore della teoria è una *novità assoluta*, che la teoria scientifica non potrà mai scoprire guardando semplicemente all'interno di se stessa. Per quanto alte possano essere le regolarità con le quali si realizzano gli eventi empirici (e dunque per quanto alta possa essere la conferma o la non falsificazione delle teorie che ipotizzano la struttura di queste regolarità), il metodo sperimentale mantiene la teoria scientifica in una posizione di costante *apertura* alla sempre possibile modificazione di quelle regolarità e cioè all'imprevedibilità radicale secondo cui si realizza il processo degli eventi. L'esperienza è imprevedibilità e novità assolute proprio perché la teoria scientifica è previsione e anticipazione *ipotetica* dell'esperienza. Se la teoria è *aperta* all'evento, appunto perché è ipotetica, l'evento è, rispetto alla teoria, assolutamente accidentale. È il caso assoluto. È opportuno ripetere: dal punto di vista del metodo sperimentale, anche le più solide e le più «confermate» teorie fisiche non si sono ormai «chiuse» in se stesse, ma rimangono aperte a una possibile smentita dell'esperienza. Questa smentita possibile è appunto l'accidentalità e la casualità assoluta che l'esperienza continua a mantenere rispetto agli apparati teorici.

L'evento è, appunto, un e-vento, un *ex-venire*. *Ma da dove viene l'evento?* Anche se il metodo sperimentale non si interessa del modo in cui si può rispondere a questa domanda e tende anche a disinteressarsi della domanda come tale, tuttavia il metodo sperimentale è ciò che esso è e possiede la preminenza che esso è venuto ad acquistare rispetto ad ogni altro metodo, solamente in relazione alla risposta essenziale che la civiltà occidentale ha dato a quella domanda.

Da dove viene l'evento? *L'evento viene da niente* – risponde l'Occidente. Non esiste un mondo in cui l'evento abiti originariamente e da cui esso venga. È appunto perché l'evento viene da niente che esso è una novità assoluta per la teoria scientifica. È appunto perché l'evento viene da niente che la teoria scientifica non può in alcun modo anticiparlo e prevederlo, e cioè può anticiparlo e prevederlo in una forma che è puramente ipotetica. È appunto perché l'evento viene da niente che la teoria scientifica deve attendere, per essere controllata, il realizzarsi dell'evento e deve rimanere aperta all'imprevedibilità di questo realizzarsi. È appunto perché l'evento viene da niente che esso è assoluta casualità.

Per nominare il *caso*, la lingua greca usa (oltre a τύχη) il termine

αὐτόματον. Τὸ αὐτόματον è «ciò che viene e si produce da sé», ossia, non è il messaggero di un altro mondo, non ha niente dietro alle sue spalle. Il caso è appunto l'evento in quanto viene *ex nihilo* – dal nulla di sé (*ex nihilo sui*). Se si ritiene che l'evento venga da un mondo, in cui esso abita originariamente, allora il metodo sperimentale deve predisporre a lasciarsi soppiantare da una teoria – da una «superscienza», quale la filosofia sin dall'inizio ha voluto essere – che può essere capace di scorgere quel mondo originario senza attendere che esso si manifesti negli eventi dell'esperienza, e cioè da una teoria che può riuscire a conoscere in modo incontrovertibile, definitivo e assoluto quegli stessi contenuti che la scienza moderna conosce in modo ipotetico. Ma il metodo sperimentale è appunto la negazione categorica della possibilità di una tale «superscienza». Ma ciò che sfugge all'autocoscienza del metodo sperimentale è appunto che il fondamento di questa negazione categorica di una «superscienza» che sappia perfettamente ciò che la scienza sperimentale sa imperfettamente, consiste appunto nel concepire l'evento come ciò che viene e si produce dal niente, e cioè come casualità assoluta, αὐτόματον. L'essenza del caso non è dunque determinata dalla mancanza di regolarità nella produzione degli eventi, ma dal fatto stesso che l'evento è evento, cioè qualcosa che si produce da sé, a partire dal proprio niente.

La cultura tradizionale greco-cristiana ha costantemente tentato o di restringere il caso ad un ambito molto limitato della realtà diveniente, contrapponendo al caso la dimensione predominante della produzione regolare degli eventi; oppure ha tentato di considerare il caso come l'effetto dell'ignoranza della regolarità e delle cause secondo le quali si realizza ogni evento. (E il rifiuto, da parte di epistemologi come E. Nagel, di considerare l'evento come qualcosa di assolutamente indipendente da condizioni predeterminanti, è il riflesso e la permanenza, sul piano epistemologico, della tendenza, che agisce sin dall'inizio del pensiero occidentale, a controllare e in definitiva a rendere impossibile l'evento mediante l'evocazione di strutture immutabili. Ma una volta escluso il concetto «metafisico» della causalità, il rapporto tra la realizzazione dell'evento e le sue «condizioni» non può essere altro che una pura concomitanza accidentale, nella quale l'evento si realizza appunto come assolutamente indipendente dalle sue cosiddette condizioni, e che rimane una pura concomitanza accidentale anche se l'indice statistico che la descrive è estremamente elevato.) E tuttavia è proprio il pensiero greco a stabilire una volta per tutte – e in radicale contrasto con la sua stessa tendenza all'evocazione degli immutabili – quel senso del *divenire* che nella storia dell'Occidente verrà inteso come il senso originario e fondamentale del processo di realizzazione degli eventi:

per il pensiero greco, ciò che incomincia – l'evento, appunto – mostra, nell'esperienza, di non venire da alcun luogo, di non essere messaggero di alcun altro mondo, e cioè mostra, quando incomincia ad *essere*, di uscire dal *niente* e, quando non è più, di ritornare nel niente. È appunto questa comprensione del «divenire» operata alla luce del senso dell'essere e del niente che guida, nascosta, lo stesso costituirsi del metodo sperimentale della scienza moderna. L'abisso del problema del senso dell'essere e del niente è il terreno in cui cresce il moderno metodo sperimentale. Alla consapevolezza che questo metodo ha di sé sfugge ancora che esso è *costretto* a porre l'esperienza come *unico* controllo della teoria ed è *costretto* a porre l'ipotesicità della teoria, perché esso assume l'esperienza come il processo nel quale gli eventi escono dal niente e rispetto al quale la conoscenza scientifica non può essere altro che anticipazione puramente ipotetica, giacché ciò che ancora è un niente, ciò che ancora non è uscito dal niente, non può essere in alcun modo anticipato o previsto. Il metodo sperimentale non è un rifiuto arbitrario di ogni altra forma metodica (soprattutto di quella filosofico-metafisica), proprio perché in esso agisce, nascosto, il senso greco del divenire e cioè il tratto fondamentale dell'ontologia greca.

E viceversa: se alla base dell'intera cultura occidentale, e quindi anche della moderna scienza della natura rimane il tratto fondamentale della concezione greca dell'evento, la concezione cioè che l'evento è un uscire dal niente e un ritornarvi, è viceversa inevitabile che questo tratto fondamentale finisca col distruggere ogni concezione della conoscenza e della teoria, diversa dalla concezione che è giunta a presentarsi nel metodo sperimentale. Se infatti l'evento è ciò che viene da niente, e che dunque, prima di avvenire, è un niente, è inevitabile che ogni teoria incontrovertibile, definitiva, immutabile dell'evento, ogni «verità definitiva», ogni sapere necessario e non ipotetico dell'evento – infine, ogni *epistème* (nella misura in cui tutti questi caratteri sono presenti nell'*epistème* greca e assenti dal metodo sperimentale) – è inevitabile che finiscano col mostrare il loro carattere essenziale cioè il loro essere *qualcosa che rende impossibile l'evento, ossia il suo venire dal niente*. Infatti l'apertura dell'*epistème* è la regola immodificabile alla quale deve adeguarsi la totalità dell'ente e quindi anche ogni evento. In questo modo, l'apertura dell'*epistème* *raggiunge* anche ciò che, non essendo ancora accaduto, è ancora un niente, e, raggiungendolo, lo stabilisce come ciò che deve adeguarsi alla regola del tutto. In questo modo, l'apertura dell'*epistème* anticipa il senso essenziale di ciò che è ancora un niente (e il senso essenziale è appunto l'adeguazione alla regola del tutto). *Raggiungendo* ciò che ancora è un niente, e stabilendolo e anticipandolo nel suo senso essenziale, l'*epistème* trasforma quindi in

un già esistente ciò che invece è ancora un niente, e quindi ne cancella ogni imprevedibilità: quell'imprevedibilità radicale che pur conviene all'evento in quanto esso è un venir da niente e non ha quindi nulla da mostrare di sé prima del suo incominciare. In quanto ciò che può uscire dal proprio niente è originariamente raggiunto e essenzialmente anticipato dall'*epistème*, l'uscire dal niente (l'evento, appunto) diventa una semplice apparenza, perché alle spalle dell'evento non c'è il niente, ma addirittura la regola e il senso del tutto aperti dall'*epistème*.

La concezione metafisico-filosofica dell'*epistème* rende impossibile l'evento. Ma poiché è con lo stesso pensiero greco che l'evento, inteso come l'uscire e il ritornare nel niente, incomincia a valere come la stessa *evidenza originaria* – poiché l'evento incomincia a valere come l'evidenza originaria e dunque come l'innegabile, proprio all'interno di quella concezione greca della teoria che rende impossibile l'evento in quanto tale –, sarà inevitabile, lungo la storia dell'Occidente, che la fedeltà all'«evidenza originaria» dell'evento distrugga ogni concezione metafisico-filosofica della teoria, e imponga come unica forma possibile di teoria quella che si costituisce non come regola incontrovertibile dell'evento, ma come ipotesi aperta che lascia venire dal niente l'evento, cioè come teoria che non ha in sé il proprio fondamento e non lo impone a ciò che ha da uscire dal niente, ma è controllata dall'imprevedibile processo di realizzazione degli eventi. Il tratto fondamentale dell'ontologia greca – cioè la concezione dell'evento come un uscire dal niente – esige che l'unica scienza possibile dell'evento sia la teoria scientifica quale è concepita nella prospettiva del metodo sperimentale. La concezione metafisico-filosofica della teoria è invece l'immutabile che lungo la storia dell'Occidente guida l'evocazione di ogni altro immutabile. Lungo la storia dell'Occidente, la distruzione degli immutabili non è dunque un semplice fatto, ma è la conseguenza *inevitabile* del fondamento su cui cresce questa storia, è cioè la conseguenza inevitabile del senso greco dell'evento. Poiché l'evento è un uscire da niente, ogni immutabile è un mito, e quindi, innanzitutto, è un mito quell'immutabile in cui consiste la stessa concezione metafisico-filosofica della teoria.

Si tratta dunque di comprendere che, da un lato, il metodo sperimentale implica necessariamente il senso greco dell'evento; dall'altro lato, il senso greco dell'evento conduce inevitabilmente al metodo sperimentale. Si tratta di comprendere questo, perché appunto questa è la dimensione che innanzitutto sfugge alla coscienza che il metodo sperimentale possiede di sé (e sfugge alla coscienza che l'intera cultura occidentale possiede di sé medesima). Non riuscendo a penetrare la propria essenza, il metodo sperimentale ignora la propria forza: non solo nel processo di distruzione della cultura tradizionale e quindi di ogni altro metodo, ma nel processo di assestamento che si

verifica all'interno stesso della scienza. È per questo suo rimanere al di fuori della propria essenza che il metodo sperimentale non riesce ad impedire che nell'ambito stesso della scienza moderna si verifichi il ritorno, sia pure in forma specifica, di quegli immutabili che invece sono ormai oggettivamente distrutti.

Nella biologia molecolare è largamente condivisa la tesi che tutte le alterazioni del programma genetico sono accidentali, cioè avvengono a caso. Ad esempio Monod scrive che «soltanto il caso è all'origine di ogni novità, di ogni creazione nella biosfera. Il caso puro, il solo caso, libertà assoluta ma cieca, alla radice stessa del «prodigioso edificio dell'evoluzione». Questa tesi, aggiunge Monod, «è l'unica compatibile con la realtà quale ce la mostrano l'osservazione e l'esperienza». Affermando questa tesi, il biologo non si rende conto di esprimere ciò che abbiamo chiamato il tratto fondamentale dell'ontologia greca. È vero che Monod si richiama alla sentenza di Democrito che tutto ciò che esiste nell'universo è frutto del «caso» e della «necessità»; ma, come si è detto, il significato essenziale del «caso» greco non si restringe al senso democriteo dell'αὐτόματον. Questo significato essenziale è dato invece dal concetto stesso di *divenire* formulato dall'intero pensiero greco. *Il caso è il divenire stesso*, in quanto il divenire è l'uscire e il ritornare nel niente da parte dell'ente. Nel pensiero greco il divenire è «caso» (αὐτόματον), anche quando ciò che diviene (τὸ γιγνόμενον) viene considerato come necessariamente prodotto da una causa o come qualcosa che è prodotto con frequenza regolare (ἐπὶ τὸ πολὺ, dice Aristotele). Infatti il diveniente è pur sempre inteso, dal pensiero greco, come ciò che esce dal niente (anche se ciò *non* significa che *ogni* aspetto di ciò che diviene esca dal niente); ed è solo perché alle spalle dell'evento c'è il niente, che il realizzarsi dell'evento si rifiuta di seguire qualsiasi regola, di essere predeterminato da qualsiasi causa; è solo perché il passato dell'evento è il niente che l'evento può essere quella «novità», quella «creazione», quella «libertà assoluta e cieca» di cui parla il biologo. Questa «cecità» è l'impossibilità che il niente sia fornito di un occhio con cui possa scorgere il già esistente, adeguandovisi – e questa «cecità» è la stessa impossibilità che un immutabile illumini in anticipo ciò che ancora è un niente. Ed è solo perché l'evento esce dal niente che il vivente che già esiste non può essere lo *scopo* delle modificazioni apportate dall'evento; sì che l'evoluzione non può avere alcun carattere teleologico. Monod scrive che «soltanto il caso è all'origine di ogni novità, di ogni creazione»; ma il significato essenziale e nascosto di questa affermazione è che soltanto il niente è all'origine di ogni novità e di ogni creazione, sì che ogni creazione e novità sono puro caso.

Tenendo fermo questo significato essenziale del «caso», poiché

l'identità del «caso» e del «divenire» – dell'αὐτόματον e del γιγνόμενον – è la stessa evidenza originaria del pensiero occidentale (una evidenza che agisce come evidenza anche quando non la si riconosce come tale), è quindi naturale che anche Monod affermi che il porre il caso «all'origine di ogni novità, di ogni creazione nella biosfera» è l'«unica» tesi «compatibile con la realtà quale ce la mostrano l'osservazione e l'esperienza». L'«osservazione» e l'«esperienza» che guidano la storia dell'Occidente e la stessa crescita della scienza moderna sono l'«osservazione» e l'«esperienza» dell'uscire e del ritornare nel nulla da parte degli enti. Ma poiché è proprio sul fondamento di questa «osservazione» e di questa «esperienza» che il pensiero essenziale dell'Occidente giunge inevitabilmente alla distruzione di ogni «necessità», ne segue che il senso essenziale del «caso» richiede inevitabilmente anche la distruzione di quella «necessità» che Monod vorrebbe far convivere insieme al «caso», cioè la distruzione del «testo scritto del Dna come sequenza di nucleotidi», «interamente e profondamente conservatore, chiuso su se stesso» e che «sfida qualunque descrizione “dialettica”». Se l'imprevedibilità e la novità dell'evento non sono una semplice apparenza, se cioè l'evento proviene da niente allora non può esservi ad attenderlo una struttura necessaria e immutabile, quale può essere la struttura del Dna, e per la quale l'evento, «uscito dall'ambito del puro caso, entra – come scrive Monod – in quello della necessità, della più inesorabile determinazione». Se esiste una struttura immutabile e necessaria, essa cattura e controlla l'evento non solo sin dal momento in cui esso si realizza, ma ancor prima che esso si sia realizzato. L'imprevedibilità, la novità, la casualità dell'evento diventano, in questo modo, parziali e relative: si riferiscono semplicemente al «se» e al «quando» l'evento potrà realizzarsi, ma il senso essenziale dell'evento è già stabilito e determinato prima ancora che l'evento si realizzi. In questa situazione, l'affermazione che il «se» e il «quando» l'evento potrà realizzarsi sono imprevedibili è soltanto un'ipotesi che indica il livello sinora raggiunto nella conoscenza della struttura necessaria, e che quindi non può escludere che a un livello più profondo possano essere previsti in modo incontrovertibile anche il «se» e il «quando». Se esiste la struttura necessaria del Dna allora l'evento non è né imprevedibile né una novità, perché il suo essere un ancora niente è stato trasformato in un ente, ossia in ciò di cui si sa già, prima ancora del suo accadere, che esso dovrà adeguarsi alla struttura necessaria che lo attende. L'evento non esce dal regno del caso per entrare nel regno della necessità: il regno della necessità ha invaso sin dal principio e ha vanificato il regno del caso. Ma ha invaso ciò che non può essere invaso e ha vanificato ciò che non può essere vanificato perché, nonostante tutto, esso è avvertito, nella civiltà

occidentale, come l'originaria evidenza innegabile. Rispetto all'evento, il programma genetico di Monod si comporta come la teoria di tipo filosofico-metafisico e ha lo stesso destino di questa. (Analoghe considerazioni si possono fare a proposito della tesi di Lévi-Strauss, secondo la quale le forme imposte al contenuto dall'attività inconscia dello spirito – e il «contenuto» è comunque inteso all'interno del senso greco del divenire – «sono fundamentalmente le stesse per tutti gli uomini, antichi e moderni, primitivi e civili»; un concetto, questo, che Chomsky ha applicato alla forma che sarebbe comune ai diversi linguaggi storici).

Ma nell'ambito delle scienze biologiche la novità dell'evento è resa impensabile anche quando, pur sostituendo l'immodificabilità con la «elasticità» del programma genetico, si nega peraltro che tale elasticità sia *illimitata*. Questa negazione è presente, ad esempio, negli ultimi scritti di Lorenz ed è stata ripresa anche da altri biologi, come Jacob. In termini etologici ciò vuol dire che la «plasmabilità» dell'organismo vivente, e quindi dell'uomo, da parte dell'ambiente, ha un limite. Quando si giustifica l'esistenza di questo limite con l'osservazione che, oltre un certo limite, l'azione dell'ambiente sull'organismo ne determina la degenerazione e la distruzione, si dovrebbe tenere presente che in questo modo si dovrebbe mettere in questione anche l'esistenza della selezione naturale, la quale implica appunto la distruzione di quelle specie o di quegli individui che non hanno saputo sopportare il superamento di quel limite. Ma, d'accapo, il punto decisivo è che se l'«elasticità» del programma genetico, o la «plasmabilità» del vivente, hanno un limite categorico, si torna ad affermare l'esistenza di un nucleo immodificabile e immutabile che prestabilisce, predetermina e quindi rende impossibile la novità costituita dall'evento che oltrepassa il presunto limite dell'«elasticità» del programma genetico. È vero che questo nucleo è immutabile non nel senso che sia sottratto alla nascita e alla morte (d'altronde anche l'istinto innato del primo Lorenz e il programma «chiuso» di Monod sono qualcosa che sopraggiunge, nell'evoluzione dell'universo, e che procede verso la morte); ma l'immutabilità consiste nella *necessità* che quel nucleo si annienti qualora venga superato il limite della sua «elasticità» e «plasmabilità». Ad ogni evento che accade è cioè imposta questa regola immutabile: che qualora esso superi un certo limite della «elasticità» e «plasmabilità» del vivente, esso produce *necessariamente* l'annientamento del vivente. Questa regola controlla l'evento prima ancora che esso accada, e cioè quando esso è ancora un niente; sì che l'esistenza di questo controllo è, da un lato, il misconoscimento della nientità di ciò che, non essendo ancora accaduto, è ancora un niente, e, dall'altro lato, è la negazione di quella novità assoluta che pur si vorrebbe riconoscere all'evento. Anche in questo caso l'assoluta novità

dell'evento esige la distruzione di questa ennesima forma di immutabile, ed esige che il limite della «elasticità» e della «plasmabilità» del vivente sia concepita non come qualcosa di assoluto, ma come una pura situazione di fatto.

In questo senso si deve dire che l'antropologia culturale americana, soprattutto il neoambientalismo di Th. Dobzhanski e di B. F. Skinner, in cui viene sostenuta l'*illimitata* plasmabilità del vivente, costituiscono, anche se inconsapevolmente, una delle espressioni più coerenti di quel significato essenziale della novità dell'evento, che è stato aperto una volta per tutte dall'ontologia greca (anche se, per quanto riguarda Skinner, l'illimitata «plasmabilità» del vivente, che equivale al rifiuto di un residuo assolutamente *resistente* all'azione modificatrice dell'ambiente, viene prospettata in senso deterministico – e cioè, daccapo, immobilizzante –, che pone la plasmabilità illimitata *beyond the freedom*, laddove l'eliminazione dell'immutabile consistente nell'apertura della prospettiva deterministica, consente di scorgere l'essenziale congruenza tra l'infinita plasmabilità del vivente e l'infinita libertà del plasmante e anche, ma in un senso che qui non può essere approfondito, del plasmato). E non ha senso che gli uomini di cultura e di scienza si lascino prendere da un'angoscia di carattere morale per la manipolazione e la devastazione dell'uomo cui condurrebbe la posizione di Skinner: concependo l'ente, e quindi anche quell'ente che è l'uomo, come evento, ossia come ciò che esce dal niente, *non può esistere* alcuna «natura» e quindi alcuna «natura umana» *inviolabile* (e cioè, daccapo, immutabile): in quanto evento, l'uomo è essenzialmente *violabile* e infinitamente *violabile*. Anche la morale è il fantasma di un immutabile.

Il concetto di evoluzione viene costantemente considerato come radicalmente antitetico al senso greco della realtà. Nel senso greco della realtà non si vede altro che lo sforzo di evocazione degli immutabili e non ci si rende conto che gli immutabili sono evocati sin dall'inizio per controllare e dominare il *divenire degli eventi*; sì che l'elemento *originario* del pensiero greco è appunto il *riconoscimento* di quel divenire dal quale ci si vuole difendere; non solo, ma, tale elemento originario è quella formulazione del divenire in termini di essere e di non essere, che rimane definitivamente alla base dell'intera civiltà occidentale. Rimane alla base anche del concetto di *evoluzione*, giacché le scienze biologiche intendono l'evoluzione appunto come «creazione di novità assoluta» (Monod), ossia come «il risultato di una lotta tra *ciò che è stato* e *ciò che sarà*, fra conservazione e rivoluzione, fra identità riproduttiva e la novità della variazione» (Jacob). Ma, ripeto, si tratta di comprendere il significato essenziale – il significato greco – della «novità», riportandolo appunto a ciò che i greci hanno pensato a proposito di quel «ciò che è stato» e di quel «ciò che sarà»,

che nel linguaggio scientifico compare come ciò che non desta alcuna preoccupazione. Si tratta di riportare il senso della «novità» al senso essenziale che la civiltà dell'Occidente, a partire dai greci, ha attribuito all'ente: l'ente è ciò che esce dal niente e che ritorna nel niente. Da tempo nei miei scritti si tenta di mostrare che il senso dell'ente aperto dalla civiltà occidentale è l'espressione dell'alienazione più abissale che può esistere nel tutto. E che dunque la storia dell'Occidente – e quindi anche la storia della scienza moderna; e quindi anche la storia del concetto biologico di «evoluzione» – cresce all'interno di questa alienazione.

Capitolo quarto

Nichilismo e fede

1. L'impossibilità della fede

Nell'Epistola ai Romani l'apostolo Paolo scrive: *si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris* (καὶ πιστεύσης ἐν τῇ καρδίᾳ) *quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris* (X,9-10). La fede salva. Qui, come altrove, Paolo mostra di ricevere questa connessione di fede e salvezza dalla *Scriptura*; in questo caso viene richiamato Isaia (28,16): *Omnis qui crediderit in illum non confundetur*. In un passo precedente (4,20) Paolo dice, di Abramo, che *non haesitavit diffidentia*: οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ. Il verbo διακρίνω e l'espressione ἐν τῇ καρδίᾳ compaiono insieme, invece, nel passo del Vangelo di Marco dove Gesù parla di colui che se *non haesitaverit in corde suo* – μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (11,23) – avrà la capacità di gettare nel mare le montagne. E al termine di questo Vangelo, Gesù richiama con queste parole il tratto fondamentale del suo insegnamento: *Qui crediderit* [ὁ πιστεύσας] *salvus erit: qui vero non crediderit* [ὁ δὲ ἀπιστήσας] *condemnabitur* (16,16-17).

Ma questa fede non esiste. Non intendo riferirmi ad una semplice inesistenza di fatto, a una situazione storica in cui la fede non sia ancora o non sia più: la fede non esiste, nel senso che *non può* esistere; la sua esistenza è un'impossibilità. E quindi è un'impossibilità l'esistenza stessa dei fedeli e della loro ἐκκλησία. Ciò che quindi Gesù richiede per la salvezza è qualcosa di impossibile, qualcosa cioè che (come ogni impossibile autentico) è destinato a rimanere un niente, ossia a non accadere. L'impossibilità, qui, non è una metafora, ma indica appunto ciò che è assente *da ogni* dimensione e *da ogni* luogo: τὸ ἄτοπον. L'impossibilità – l'assurdo – della fede, cui intendo riferirmi, non ha quindi nulla a che fare con quella *stultitia* (μωρία) che secondo l'apostolo Paolo dà la salvezza (*Ad Cor.*, I,21-22) perché coincide con la *sapientia Dei*: dire che la fede è impossibile significa dire appunto che questa *stultitia* non può esistere, e che i fedeli che con tale *stultitia* dovrebbero salvarsi sono soltanto dei fantasmi, cioè l'obiettivazione illusoria di un errore.

Ma questa tesi non è qualcosa che si aggiunga dall'esterno al senso della fede cristiana: per quanto paradossale possa sembrare la cosa, è il concetto stesso che la fede cristiana possiede di sé medesima a richiedere l'impossibilità di tale fede (e, poi, l'impossibilità della fede in quanto tale, ossia di ogni fede).

La fede cristiana si definisce infatti come *argumentum non apparentium* (ἐλέγχος οὐ βλεπομένων, *Ad Haeb.*, 11,2). *Non apparentia* sono le cose invisibili; e invisibili non sono soltanto le cose che *oculus non vidit, nec auris audivit* (*Eccl.*, 8,1) – quelle cioè,

commenta Agostino (*De videndo Deum*, epist. CXLVII) che *absunt a sensibus nostris*, come ad esempio gli eventi che Noè, ricevendo il preannuncio divino del diluvio, ancora non poteva vedere (πίστει χρηματισθεὶς Νῶε περὶ τῶν μηδέπω βλέπομένων, *Ad Haebr.*, 11,7). Invisibili sono anche e soprattutto le cose che non si lasciano vedere all'interno della *sapientia hominum* (σοφία ἀνθρώπων, *Ad Cor.*, 1,2-6), cioè della *sapientia huius saeculi*: *absentia a sensibus animi* (in quanto *excedunt facultatem intellectus*, commenta Tommaso, *De fide*, art. 9). Le cose invisibili della fede appartengono infatti alla *Dei sapientia in mysterio, quae abscondita est* (Θεοῦ σοφίαν ἐν

μυστηρίῳ τὴν ἀποκειρυσμένην, *ibid.*, 2,7). Ma proprio perché le cose della fede rimangono invisibili all'interno dell'orizzonte della *sapientia hominum*, il κήρυγμα che le annuncia non è sostenuto da alcun *argumentum* fornito da questa *sapientia*. L'apostolo Paolo dice:

veni non in sublimitate sermonis aut sapientiae (ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας, *Ad Cor.*, 2,1): egli si trova ad essere *in infirmitate et timore, et tremore multo*, proprio perché il suo κήρυγμα, di fronte alla σοφία, si trova ad essere senza *argumentum*: *sermo meus, et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis*: ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις (*ibid.*, 4). È la fede a dare alle cose invisibili annunciate dal κήρυγμα un *argumentum*: un *argumentum* che è qualcosa di completamente diverso dagli *argumenta* della *sapientia*. La prova – l'*argumentatum* – che gli invisibili annunciati esistono (e chi si accosta a Dio, scrive Paolo, deve

credere... quia est: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ... ὅτι ἔστιν, *Ad Haebr.*, 11,6), l'*argumentum* della loro esistenza è la stessa fede nella loro esistenza. Ma che la fede sia questo *argumentum* non significa, per Paolo, che gli invisibili cessino di essere invisibili, e che quindi l'animo possa cessare di essere *in infirmitate et timore, et tremore multo*: anche sostenuti dall'*argumentum* della fede gli invisibili continuano a rimanere tali, avvolti quindi dalla infermità, dal timore e dal tremore.

Che cosa significa tutto questo?

Gli invisibili (*non apparentia*) sono annunciati. L'annuncio (il κήρυγμα) è visibile, ma parla di cose invisibili; e proprio per questo ciò di cui il κήρυγμα parla ha bisogno dell'*argumentum* della fede. Ma, a sua volta, la fede può fornire un *argumentum* agli invisibili solo in quanto la parola che li annuncia è visibile, cioè appare. *Quomodo credent ei, quem non audierunt?* (*Ad Rom.*, 1,14). Si può prestar fede solo a un annuncio che si lascia ascoltare: *fides ex auditu* (ἡ πίστις ἐξ

ἁκοῆς, *ibid.*, 10,17). Senza l'apparire dell'annuncio non può esserci fede – né nelle grandi anime né in quelle dei semplici e degli umili.

Ma se la fede richiede l'apparire dell'annuncio, *se ne distingue* anche. La fede dà un *argumentum* all'annuncio degli invisibili; e l'*argumentum*

può essere ricevuto dall'annuncio solo se l'annuncio appare (si fa udire). Ma l'apparire dell'annuncio degli invisibili è l'apparire di una parola che può essere smentita: *sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis*. Appartiene all'essenza stessa di questa parola la sua controvertibilità. Essa è controvertibile, negabile, proprio perché parla dell'invisibile. L'invisibile, come tale, infatti non è in grado di imporsi sulla propria negazione, non è in grado di farsi tener fermo allontanando la propria negazione: in quanto invisibile è oscuro (ἀποκρυφθένον) e non può quindi *mostrare* l'impossibilità della propria negazione, la propria appartenenza al destino e alla necessità. Apparendo, l'annuncio dell'invisibile è quindi accompagnato da un'ombra inseparabile, l'ombra del «no», detto all'invisibile – cioè l'ombra in cui consiste la negazione dell'invisibile – ma un'ombra che è pesante come ciò di cui è ombra, perché non vi è nulla, nell'annuncio dell'invisibile, che costringa al rifiuto della negazione dell'invisibile. L'incombenza del «no», l'impossibilità a separarsene è l'*infirmetas* del κήρυγμα: l'apparire del κήρυγμα è l'apparire della sua *infirmetas* e del timore e tremore che l'accompagnano. Proprio perché il κήρυγμα annuncia gli invisibili, è esso, come tale, ad apparire *in infirmitate et timore, et tremore multo*.

Ma l'apparire dell'*infirmetas* del κήρυγμα non è altro che il *dubbio*. Il dubitare è appunto l'apparire di un logos che è incapace di imporsi sulla propria negazione e sta quindi in equilibrio con essa; il «sì» e il «no» si fanno innanzi con egual peso e il dubbio è appunto l'apparire di questa equipotenza. Se la fede può dare il suo *argumentum* al κήρυγμα solo in quanto il κήρυγμα, appare, e se l'apparire del κήρυγμα è l'apparire della sua incapacità di imporsi sulla propria negazione, e se il dubbio è appunto l'apparire di questa incapacità, ciò significa che il dubbio è il fondamento della fede, ossia che la fede si fonda sulla propria negazione.

Prima di chiarire il senso di quest'ultima affermazione, va ribadita la differenza tra l'apparire del κήρυγμα (senza di cui la fede non può dare un *argumentum* al κήρυγμα) e la fede. Se infatti l'apparire del κήρυγμα è l'apparire di un equilibrio tra l'evocazione e il rifiuto degli invisibili, la fede, dando un *argumentum* al κήρυγμα, rompe questo equilibrio e caccia via il rifiuto degli invisibili. Ma l'*argumentum* fornito dalla fede non è l'*argumentum* di cui il κήρυγμα (in quanto annuncio degli invisibili) è privo e continua ad essere privo. Dando un *argumentum* agli invisibili, la fede non li rende visibili, non mostra la loro capacità a togliere la propria negazione: la fede rifiuta il rifiuto degli invisibili non perché riesca a penetrare la loro oscurità, ma per una prevaricazione che preferisce l'affermazione alla negazione degli invisibili. In quanto la fede è la prevaricazione che rifiuta il rifiuto

degli invisibili (la prevaricazione opposta è invece la fede che rifiuta gli invisibili), essa differisce dal dubbio, cioè dall'apparire di un'affermazione degli invisibili, che sta in equilibrio col loro rifiuto. Ma in quanto l'*argumentum* della fede non illumina gli invisibili (come invece dovrebbe fare un autentico *argumentum*, se è vero che in questa parola risuona quel senso del risplendere e della luminosità che è reso esplicito nell'aggettivo greco ἀργός –, ma li lascia nella loro oscurità – sì che l'*argumentum* è una prevaricazione, è un volere che l'oscuro sia luminoso –, allora la fede non è l'oltrepassamento e il risolvimento del dubbio, non è la farfalla che si libera e abbandona la crisalide del dubbio, ma le rimane legata, sì che il suo volo non può avere la leggerezza che Gesù richiede a coloro che vogliono salvarsi.

Ma questo legame della fede col dubbio non ha nulla a che vedere con il luogo comune che la fede non è conquistata una volta per tutte, ma è continuamente esposta all'incredulità, e che quindi è una lotta costante contro il dubbio. Quando Gesù parla di colui che *non haesitaverit in corde suo*, sa bene che il cuore dell'uomo è costantemente conteso tra la fede e il dubbio, e non pretende certo che la salvezza dipenda dal non aver mai ceduto al dubbio. Pietro, che aveva tentato di seguire il maestro sulle acque, a un certo momento si impaurisce ed è rimproverato da Gesù: *modicae fidei, quare dubitasti?* ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας; Matt., 14,31; ma prima di rimproverarlo Gesù gli tende la mano, «subito» (εὐθέως), e lo salva. E tuttavia, se è evidente che per Gesù chi si salva *non* è chi *non ha mai* dubitato (*qui numquam haesitaverit*), è altrettanto evidente che per Gesù chi si salva *non* è nemmeno colui che *non ha mai* cessato di dubitare (*qui semper haesitaverit in corde suo*). Per Gesù, come per Paolo, la salvezza richiede che la fede riesca ad aprirsi e a liberarsi dal dubbio, sia pure per un istante; un lampo nella notte: ma in quel lampo la notte deve svanire e il dubbio dissolversi.

Ebbene, noi stiamo dicendo che impossibile è proprio questo dissolversi del dubbio, questo svanire della notte, questo liberarsi dalla crisalide. La fede che Gesù esige dagli uomini è una fede che, almeno come un lampo, riesce a separarsi dalla notte, deve riuscire a separarsi dal dubbio. Ma questa separazione dal dubbio è impossibile, perché, come si è detto, il dubbio è quell'apparire dell'annuncio degli invisibili, senza il quale la fede non potrebbe dare un *argumentum* a quell'annuncio. La fede è inseparabile dal dubbio non nel senso banale dell'insuperabilità diacronica della lotta tra la fede e il dubbio, ma nel senso che il dubbio è ciò senza di cui la fede non può realizzarsi come *argumentum non apparentium*. Sì che questo *argumentum* non riesce ad essere tale, perché per riuscirvi dovrebbe riuscire a risolvere il dubbio.

Quando Paolo afferma di trovarsi *in infirmitate et timore, et tremore multo*, egli crede di esprimere un atteggiamento che non è in alcun

modo in contrasto con la fede e che anzi è il risultato di una fede che riesce a liberarsi dal dubbio. E invece il trovarsi *in infirmitate et timore, et tremore multo* è proprio quella διαμάχῃς ἐν τῇ καρδίᾳ quel dubbio nel cuore dell'incredulo, che Gesù vorrebbe cancellato dal cuore di chi *salvus erit*. Ciò per cui si è infermi e *in timore e tremore* è dunque *quello stesso* in cui si dice di aver fede e che la fede accetta invece come assolutamente garantito dalla fedeltà di Dio (*Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuabit? Absit. Ad Rom., 3-4*). È lo stesso apostolo Paolo che, contrariamente ad ogni sua intenzione, riconosce di non poter avere quella fede che Gesù esige per la salvezza. L'apparire dell'annuncio degli invisibili (senza di cui la fede non può dare un *argumentum* all'annuncio) è l'essere *in infirmitate et timore, et tremore multo*, e cioè è l'essere nel dubbio; e ciò significa che la fede che si illude di essersi liberata dal dubbio è irreal e impossibile. Ciò che può esistere non è la fede e non è nemmeno il dubbio, ma la contraddizione tra il dubbio e la fede, cioè tra la fede e il proprio fondamento. Se la fede si illude di potersi separare dal dubbio, questa sua prevaricazione la rende irreal. Per questo, la fede che Gesù esige per la salvezza è impossibile ed è una fede che nemmeno Gesù, come uomo, può aver avuto.

La separazione della fede dal dubbio è dunque un tentativo. Il cristiano che dice: «Io credo» isola ciò che invece rimane necessariamente legato: isola la fede dal dubbio e sul fondamento di questo isolamento conduce la fede nel linguaggio, lasciando il dubbio nell'inespresso. Il cristiano che dice: «Io credo» è colui che ha trovato parole solo per esprimere la fede, cioè uno solo dei due contendenti e si illude che la limitatezza del proprio linguaggio coincida con la purezza della propria fede e con la sua liberazione dal dubbio. Anche chi dice «Io credo» è senza fede; ma non sa di esserlo. Se l'inconscio può essere definito come l'inespresso, allora il dubbio è l'inconscio trascendentale del credente (e non solo del credente cristiano, ma di ogni tipo di credente). L'isolamento della fede dal dubbio e l'esclusione del dubbio dal linguaggio esistono certamente – l'errore esiste! – : è il contenuto di questo errore che non può esistere ed è dunque impossibile.

L'impossibilità della fede (della fede che, sia pure come un lampo nella notte, riesce a liberarsi dal dubbio) è una conseguenza necessaria, implicita nel concetto stesso che la fede cristiana possiede di se medesima. È cioè una conseguenza necessaria della persuasione che il κήρυγμα è un annuncio di cose invisibili. Ma il compito originario della σοφία ἀνθρώπων, cioè della *sapientia huius saeculi* – il compito nella cui apertura consiste la nascita della filosofia e che è costituito dall'intento di aprire la dimensione della verità incontrovertibile, cioè dell'ἀνυπόθετον che non può essere in alcun

modo negato – questo compito, nella storia dell'Occidente, è ormai fallito ed è ormai tramontata ogni «verità», alla cui luce ciò che viene annunciato dal κήρυγμα cristiano non sia semplicemente un invisibile, ma una negazione della verità. Ormai ogni cosa, dal sapere filosofico a quello scientifico, dall'etica alla prassi e all'interpretazione stessa dell'esperienza, è divenuto un «invisibile», cioè, qualcosa, la cui affermazione non riesce ad imporsi sulla propria negazione. Nella storia dell'Occidente tutto è ormai divenuto fede, nel senso che tutto è divenuto quella prevaricazione tentata (e riuscita sul piano del linguaggio) che può esistere solo in quanto si fonda sul dubbio. Ormai tutto è fede nel senso che tutto è quella contraddizione di fede e di dubbio che rimane nell'inconscio e nell'inespresso anche quando la fede riconosce il proprio carattere problematico e cioè la dubitabilità dei propri contenuti.

Si è già mostrato (cfr. I,2) che questa emancipazione assoluta della fede dalla verità incontrovertibile è il processo inevitabile che scaturisce dall'alienazione originaria ed essenziale che guida e domina la storia dell'Occidente e che è presente nel senso stesso di ciò che gli abitanti dell'Occidente hanno chiamato «verità incontrovertibile». Da questa alienazione essenziale (cioè dal «nichilismo», inteso in un senso *radicalmente* ignoto alla cultura occidentale) scaturisce insieme, ed in modo altrettanto inevitabile, il processo di secolarizzazione della fede e dell'assoluto, e scaturisce anche l'atteggiamento radicalmente rivoluzionario della civiltà contemporanea che non si limita ormai più a proporre il rovesciamento di una struttura politica, ma dello stesso *status* ontologico dell'uomo, mirando a trasformare l'uomo in un dio. Ma ora vorrei terminare osservando che la «secolarizzazione profana», di cui parlano coloro che si illudono di aver fede¹ non è che l'espressione storico-fenomenologica di una secolarizzazione trascendentale che rende profana la fede sin da che essa esiste – e quindi, per quanto riguarda il cristianesimo, sin da che essa incomincia ad essere evocata dalle parole di Gesù. La *sapientia huius saeculi*, prima ancora di essere dottrina filosofica, è il «cuore» stesso dell'uomo che non riesce a scorgere gli invisibili evocati dal κήρυγμα e che quindi ne dubita e quindi li profana appunto in quanto si mantiene, dubitandone, al di fuori (pro) dell'oscurità reale del loro luogo, che è soltanto l'*argumentum* (τὸ ἀργόν) della fede a trasformare da luogo dell'oscurità in luogo illuminato: *fanum*. Il *saeculum* è

l'inevitabile διακρίνειν ἐν τῇ καρδίᾳ, che impedisce alla fede di liberarsi dal dubbio. La secolarizzazione appartiene cioè all'essenza della fede prima di essere una categoria storica. E, ancora una volta, che secolarizzazione e profanazione appartengono all'essenza stessa della fede in quanto tale è qualcosa di affermato dal concetto stesso che la fede cristiana ha di sé a partire dall'apostolo Paolo – anche se la

storia essenziale di questo autoconcetto include lo sforzo costante di reprimere nell'inespresso e nell'inconscio ciò che in tale concetto non può non affiorare.

Si sostiene che l'intolleranza è «strettamente legata» alla secolarizzazione della fede, perché la tolleranza è dovuta alla sfiducia di poter interpretare un messaggio trascendente, e questa sfiducia finisce con l'essere superata quando il messaggio diventa una fede secolarizzata.² Ma – a parte il fatto, scontato, che l'intolleranza può essere occasionata anche dalla pretesa della Chiesa tradizionale di essere l'interprete autentica del nucleo del messaggio (e l'interpretazione del nucleo non può limitarsi, come si vorrebbe, a «pochissimi punti», ma si estende inevitabilmente all'intero alone che stabilisce i rapporti del nucleo con l'universo dell'uomo) – a parte, dico, questo ordine di considerazioni, si tratta di comprendere che la fede è intollerante non in quanto storicamente profanata e secolarizzata, ma in quanto essa è fede. È la fede in quanto tale che, inevitabilmente, è secolarizzazione e profanazione del proprio contenuto. La Chiesa dei Santi non è quindi meno intollerante della Chiesa dei Cesari, della Chiesa di pietra, della «città secolare». La fede in quanto tale è intollerante perché, da un lato, è la prevaricazione che privilegia il proprio contenuto rispetto ai contenuti antagonisti che hanno un egual diritto ad essere privilegiati e a divenire prevaricanti – l'intolleranza, qui, è la volontà che vuole attribuire una luce (un *argumentum*, appunto) a ciò che è oscuro; dall'altro lato la fede è intollerante perché spinge nell'inespresso e nell'inconscio quel dubbio, cioè quella secolarizzazione e quella profanazione del *ἡρυσγμα*, che non sono qualcosa di estraneo alla fede, ma appartengono all'essenza stessa della fede in quanto tale. La fede, i fedeli, la Chiesa non esistono, sono impossibili (e non solo non esiste la fede e la Chiesa dei Cristiani, ma nessun'altra fede e Chiesa). Ciò che esiste è la falsa coscienza (che è molto spesso unita alla cosiddetta «buona fede») che la fede e la comunità dei fedeli (liberatisi almeno come in un lampo dalla notte del dubbio) esistano. Quando questa falsa coscienza si lascia prendere dalla nostalgia per la fede originaria, non secolarizzata, questa nostalgia è la nostalgia per l'intolleranza allo stato puro.

2. La fede, il dubbio

A differenza di molti pensatori cattolici contemporanei Bontadini ha sempre sostenuto con fermezza la dottrina tomistica del rapporto tra fede cattolica e filosofia. E l'ha fatta valere contro la convinzione – una delle più diffuse nella cultura moderna e contemporanea – che il «pensiero critico» sia inconciliabile con la fede. Scrive: «San Tommaso poteva asserire, rettamente – e senza credere, perciò, di dover accantonare la propria fede –, che il filosofare *universalem dubitationem inducit de veritate*. Universale, o radicale, dubitazione dalla quale poi si esce sollecitamente, con sant'Agostino, perché chi dubita *de his omnibus dubitare non debet, quae si non essent dubitare non posset*. Tra i quali indubitabili rientra, in prima fila, il *cogito*».³ L'*universalis dubitatio* è il dubbio radicale, in cui consiste l'essenza del «pensiero critico». Ma l'*universalis dubitatio* non esige che si debba «accantonare la propria fede», ossia cessare di credere.

Tuttavia, dubitare non è credere: in quanto tale, il dubitare è un non credere. E se la filosofia classica, e neoclassica, «esce sollecitamente» dal dubitare, ne esce soltanto in relazione alle «verità di ordine naturale», ma non in relazione al contenuto «soprannaturale» della fede. Tra questa e la ragione (ossia la vera filosofia), scrive Bontadini, non esiste «incompatibilità formale; per lo meno sino a tanto che l'esercizio della ragione non abbia portato alla negazione dei contenuti della fede. (Non sussiste la incompatibilità pregiudiziale) ».⁴ Ma ciò significa che non sussiste nemmeno armonia pregiudiziale. Ammettere la possibilità che l'«esercizio della ragione» porti alla negazione dei contenuti della fede, significa che tali contenuti sono, per la ragione, un problema, e cioè che la ragione è, rispetto ad essi, un dubitare: essi sono qualcosa che potrebbe essere vero e potrebbe essere falso; e dubitare è appunto vederli in questa loro possibilità. Rispetto al contenuto («soprannaturale») della fede cattolica, la ragione è dunque un dubitare, mentre la fede (*qua creditur*) è un non dubitare. La ragione è cioè *in contraddizione* con la fede. Proprio perché tra le due non c'è «incompatibilità pregiudiziale» – ossia proprio perché l'area attuale della ragione (della ragione così come, all'interno dell'alienazione dell'Occidente, è intesa dal tomismo) non è negazione del contenuto della fede, ma non ne è nemmeno l'affermazione –, proprio per questo c'è incompatibilità pregiudiziale tra ragione e fede: appunto perché il dubitare della ragione è in contraddizione col non dubitare della fede. Il tomista afferma l'esistenza di questa contraddizione, anche se evita di riconoscere ciò che egli afferma.

E Bontadini afferma l'esistenza di questa contraddizione non solo

come contraddizione tra il dubitare e il non dubitare, ma anche come contraddizione tra il concetto che il «credente» possiede del rapporto tra fede e ragione e il concetto che di questo rapporto possiede il «filosofo». Questo secondo concetto è appunto quello summenzionato: «l'esercizio della ragione» può portare «alla negazione dei contenuti della fede». All'opposto, il «credente»: il quale, «come *crede* in Dio, così *crederà* che la ricerca [ossia «l'esercizio della ragione»] non potrà mai andare, definitivamente, contro la sua fede». ⁵ Bontadini, dunque, afferma che mentre per il «filosofo» la ricerca razionale può portare alla negazione della fede, viceversa per il «credente» tale ricerca non può portare alla negazione della fede. Il concetto del «filosofo» è cioè in contraddizione col concetto del «credente». È Bontadini che lo afferma; ma egli evita di guardare in faccia ciò che afferma. E non è certo difetto della sua attenzione, ma difetto di struttura della dottrina della Chiesa, che *vuole* l'armonia di fede e ragione.

La contraddizione tra il dubitare della ragione e il non dubitare della fede – *de eodem!* – è innanzitutto affermata da san Tommaso; ma, appunto, in modo implicito, senza cioè che si riconosca quanto viene affermato. Nella fede (*in fide*), dove l'assenso dell'intelletto è determinato dalla volontà, l'«intelletto», «pur assentendo fermissimamente» ai contenuti della fede, rimane tuttavia «inquirente» intorno ad essi: *adhuc habet... inquisitionem de his quae credit, quamvis firmissi eis assentiat* (*Quaest. de fide*, art. 1, al «respondeo»). Le citazioni che seguono si riferiscono a questo passo). Come tale (*quantum est ex seipso*), l'*intellectus* trova il proprio oggetto (*proprium terminum, proprium obiectum*) *immediate* nei primi principi e, *mediate*, nelle *propositiones* che si lasciano *resolvere in prima principia*. Si trova cioè a proprio agio nell'apprensione dei primi principi e delle proposizioni della scienza che su di essi si fondano. Nella fede, invece, dove l'assenso non è causato dall'oggetto proprio dell'intelletto, ma dalla volontà (*causatur ex voluntate* e dunque *ex extrinseco*), l'intelletto non si trova pertanto a proprio agio (*non est satisfactum*): *nondum est quietatus, sed adhuc habet... inquisitionem de his quae credit (quamvis firmissime eis assentiat)*.

Ma *inquisitio* significa *in-quaerere*, ricercare. L'intelletto ricerca *de his quae credit*. Crede che Gesù è Dio, ma ricerca *de hoc*; ossia cerca se Gesù sia Dio, oppure se non lo sia. Anche nella fede infatti, l'intelletto, come tale, – *quantum est ex seipso* – non è determinato né dalla tesi (Gesù è Dio) né dall'antitesi (Gesù non è Dio): *non est terminatus ad unum*. (Se nella fede l'intelletto è *terminatus ad unum*, esso è così determinato non come intelletto – *quantum est ex seipso* –, ma estrinsecamente, *ex extrinseco*, cioè *ex voluntate*). Anche *in fide*, dunque, l'intelletto *non potest determinari ad alteram partem contradictionis* (le due *partes* sono la tesi e l'antitesi qui sopra richiamate – ed è ovvio

che questa *contradictio* non va confusa con la contraddizione tra fede e ragione, che stiamo per vedere affermata nel testo tomistico). L'intelletto è un *in-quaerere* proprio perché non può essere determinato *ad alteram partem*. Ma questo non potersi determinare *ad unum* è la stessa definizione del dubitare; non solo, ma è la stessa definizione che in questo testo tomistico vien data del dubitare: *Quandoque non inclinatur [intellectus] magis ad unum quam ad aliud... Et ista est «dubitantis» dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis*. Dire dunque che l'«intelletto» *adhuc habet... inquisitionem de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiat*, significa dire che l'intelletto, nella fede, crede (e anche *firmissime*) e *insieme* dubita di ciò in cui crede; crede e non crede; il suo credere è in contraddizione col suo dubitare.

Ma rilevare questa contraddizione non significa affermare che la fede è impossibile; e viceversa, chiarire che la fede non è impossibile non significa mostrare l'inesistenza di tale contraddizione. Nella fede l'intelletto crede e non crede nello stesso contenuto, ma sottostando a condizioni diverse. Crede e non crede *de eodem*, ma non *sub eodem*. Se non ci fosse questa diversità – se cioè l'intelletto credesse e non credesse *simpliciter*, la fede sarebbe qualcosa di impossibile, così come è qualcosa di impossibile che, *sub eodem*, uno cammini e non cammini, sia musico e non lo sia. Nella fede, infatti, l'intelletto crede, in quanto esso è determinato *ex extrinseco*, cioè dalla volontà; e non crede, in quanto esso è tale, *quantum est ex seipso*, cioè in quanto si costituisce come apprensione dei primi principi e come *scientia* – e dunque in quanto è ragione, che nel suo esplicitarsi è vera filosofia. Se pertanto la fede non è qualcosa di impossibile (date appunto le diverse condizioni del credere e del non credere), cionondimeno la contraddizione tra il credere e il non credere rimane. E il testo tomistico non la presenta soltanto come contraddizione tra l'uomo in quanto credente e l'uomo in quanto filosofo, ma anche come contraddizione in cui è preso il credente non filosofo. Anche la fede dei semplici è contraddizione tra l'assenso dato dall'intelletto ai contenuti della rivelazione cristiana e l'*adhuc habere inquisitionem* (cioè il dubitare), da parte dell'intelletto, intorno a questi stessi contenuti. Anche la fede dei semplici è contraddizione, anche se in costoro l'intelletto non si esprime come sapere filosofico, ma rimane implicito, nascosto.

Tutto ciò è quanto viene oggettivamente pensato nel testo tomistico – e dunque nella dottrina della Chiesa –, anche se poi sia Tommaso, sia la Chiesa, sia coloro che, come Bontadini, difendono l'uno e l'altra, evitano di rendere esplicito tale pensiero oggettivo. Accade quindi, nel testo tomistico, che il dubbio non sia riconosciuto come essenzialmente unito al credere (e la contraddizione tra il credere e il non credere come costitutiva della stessa fede), ma sia riconosciuto

soltanto come qualcosa che può sopraggiungere – *insurgere* – nel credente: dalla constatazione che l'intelletto *adhuc habet inquisitionem de his quae credit*, il testo ricava soltanto che *in credente potest insurgere motus de contrario huius quod firmissime tenet*.

Ma Bontadini, quando scrive che non c'è «incompatibilità pregiudiziale» tra ragione e fede, sta discutendo una tesi di Heidegger ripresa da Prini. La discute nella formulazione che ne dà Prini. In *Introduzione alla metafisica*, Heidegger afferma che una «filosofia cristiana» è un «circolo quadrato – o, se si preferisce l'idiotismo tedesco, è un «ferro ligneo» («ein hölzernes Eisen»). Filosofare è infatti «interrogare fino in fondo», mentre il credente possiede già la risposta essenziale (ossia quella che per lui è tale). Sì che, possedendola, quando vuole far filosofia si comporta in realtà «come se» la facesse. Il suo è un filosofare dipinto. Per «interrogare fino in fondo» è necessario «cessare di essere un credente, con tutte le conseguenze che un tale passo comporta» (trad. it. p. 19). E viceversa, «per la fede genuinamente cristiana la filosofia è una follia» (*ibid.*), è cioè follia spingere l'interrogazione oltre le certezze che il credente possiede. O filosofi, o credenti. Bontadini, invece, che vuol essere «insieme credente e filosofo radicale» ⁶ respinge questa tesi, sostenendo che se la filosofia ha sì «un diverso peso» in chi crede e in chi non crede, ⁷ ciò non significa tuttavia che il credente non possa «esercitare... la ricerca razionale, che, in quanto razionale, non può non essere radicale, e radicalmente condotta». ⁸ La fede «non costituisce ostacolo alla radicalità dell'indagine». ⁹

Ma c'è da aggiungere che, nelle mani di Prini, la tesi di Heidegger si indebolisce proprio perché Prini è un cattolico. E Bontadini non manca di rilevarlo. Per Prini l'interrogare al quale si riduce la filosofia contemporanea è la conseguenza inevitabile del *cogito* cartesiano: lo «sviluppo rigoroso della richiesta critica», impersonata dal *cogito*, conduce all'insuperabilità del dubbio e costringe quindi alla scelta tra filosofia (o dubbio insuperabile) e fede (superamento del dubbio). E Bontadini, argomentando *ad hominem*, obietta che la coscienza dello «sviluppo rigoroso della richiesta critica» diventa, nel discorso di Prini, il filosofare radicale; sì che, possedendo questa coscienza, Prini «ha eseguito quello che lui, filosofo cattolico, vieta ai filosofi credenti di fare, cioè di filosofare radicalmente»; ¹⁰ e con quell'esecuzione «si è concesso tutto quanto chiede chi [come Bontadini] rifiuta l'*aut aut*» ¹¹ tra ragione e fede.

Ma Heidegger non è credente. Bontadini ritiene che sia «facile rendersi conto di quel che Heidegger vuol dire»: ¹² direbbe, semplicemente, che l'interrogare filosofico è differente da quello del credente, perché al primo è «affidato integralmente» ¹³ il «senso dell'esistenza», mentre «il credente interroga in un altro senso» ¹⁴ e

cioè non affidando totalmente alla filosofia il senso dell'esistenza. Heidegger affermerebbe cioè la semplice «differenza esistenziale» tra il filosofo non credente e il filosofo credente, senza introdurre alcun elemento capace di ostacolare la «coesistenza» di fede e ragione e di condurre alla loro «incompatibilità formale».

Tuttavia, l'heideggeriano «interrogare fino in fondo» è formalmente incompatibile con la fede: nel senso che, come si è visto, il dubitare è in contraddizione col credere. E il filosofare radicale è contraddizione con la fede non solo in quanto sia inteso come un «interrogare fino in fondo», ma anche in quanto ci si proponga di realizzarlo come «sapere incontrovertibile», giacché anche in questo caso la filosofia è dubbio intorno ai contenuti «soprannaturali» della fede. E si è rilevato come nel tomismo, e quindi in Bontadini, la contraddizione tra fede e ragione sia oggettivamente affermata, anche se non esplicitamente riconosciuta.

Cionondimento, il modo in cui Heidegger intende il rapporto tra filosofia e fede è una semplificazione e quindi un'alterazione della struttura autentica di tale rapporto. L'affermazione che per essere filosofi si deve «cessare» di essere credenti («con tutte le conseguenze che tale passo comporta») ha certamente un significato inoppugnabile (che tuttavia rimane del tutto inespresso nel testo heideggeriano): se c'è contraddizione tra filosofare e credere, da questa contraddizione si esce soltanto cessando di credere (o cessando di filosofare); e se si vuole che il filosofare non si realizzi come una contraddizione, è necessario che il filosofare non sia unito al credere – come invece accade nella «filosofia cristiana» –, ossia è necessario non credere più. Se è questo ciò che Bontadini vuol negare, quando nega l'«incompatibilità formale» tra ragione e fede, allora la sua negazione non solo è priva di fondamento, ma è essa stessa contraddittoria, giacché vuol cancellare la differenza che sussiste tra il dubitare e il credere. D'altra parte, il discorso sulla contraddizione tra filosofia e fede è ben lontano dal chiudersi al punto al quale perviene (e in modo del tutto implicito) lo Heidegger. Giacché se è vero che dalla contraddizione tra il filosofare e il credere si esce cessando di credere (o cessando di filosofare), si tratta poi di vedere se è possibile cessare di credere (e, anche, se è possibile cessare di filosofare). E possibile non è. Con ciò non si intende dire che non è possibile cessare di essere credenti *in un determinato modo* – per esempio nel modo cristiano –, ché, certamente, è possibile cessare di aver questa o quella fede; ma si intende dire che il filosofare non può mai sciogliersi dalla dimensione del credere e che quindi non è possibile uscire dalla contraddizione tra il filosofare e il credere, dando vita ad una filosofia che sia soltanto filosofia e non anche fede. Alla fondazione di questa tesi è dedicata, in *Studi di filosofia della prassi*, la seconda parte del primo studio.¹⁵ È

appunto il filosofare veramente radicale – ossia la verità che si apre al di fuori dell'alienazione dell'Occidente – che si riconosce come essenzialmente legato al credere e quindi come contraddizione. Per quanto riguarda lo Heidegger, quando egli afferma – insieme a tanti altri – che non è possibile «autenticamente interrogare senza cessare di essere un credente», il valore di questa affermazione non dipende dalla circostanza che il credente sia proprio colui che crede nella *Bibbia*, ma dal fatto che l'«interrogare fino in fondo» è in contraddizione col credere *in quanto tale*, comunque sia determinato il contenuto in cui si crede. L'interrogazione radicale è quindi in contraddizione con ogni credere: non solo con la fede religiosa, ma anche con la fede, anzi con l'insieme di fedi in cui consiste il senso comune, e con le fedi politiche, etiche, tecnico-scientifiche e con le fedi che costituiscono i criteri di valutazione e i principi, le massime e le regole della vita pratica. Sì che affermare che non è possibile autenticamente interrogare senza cessare di credere significa che non è possibile filosofare senza cessare di vivere. Della qual cosa la filosofia può anche non preoccuparsi; ma spetta poi allo Heidegger mostrare in che modo l'uomo possa cessare di essere tutto ciò che è, rimanendo una pura interrogazione.

Al termine del Vangelo di Marco si leggono le parole con le quali Gesù ribadisce il tratto fondamentale del suo insegnamento: *Qui crediderit... salvus erit; qui vero non crediderit condemnabitur* (XI, 16-17). Il credente è colui che *non haesitaverit in corde suo*: (*ibid.*, 23), è colui che non esita, cioè non dubita. Ma esiste il credente – il credente che non ha alcun dubbio nel suo cuore? Esiste una fede che non sia legata al dubbio, che si sia liberata dal dubbio e sia dunque fede e soltanto fede?

Questa fede, il filosofo credente non può averla. Giacché è vero che egli crede, ma è anche vero che insieme, *haesitat in corde suo*, cioè *adhuc habet inquisitionem de his quae credit*: appunto perché alla «ragione» (così come è intesa dal «filosofo credente» – o almeno da un certo tipo di filosofo credente, come può essere Bontadini) i contenuti della fede si presentano senza fondamento e dunque come qualcosa che può essere vero o falso, e dunque come oggetto di dubbio. Nel filosofo credente la fede in Cristo è contrastata dal dubbio e il dubbio dalla fede in Cristo. Proprio perché il filosofo credente è questo contrasto, ossia è dubbio e fede, egli non è quella fede senza dubbio che Gesù richiede per concedere la salvezza. I filosofi credenti non entrano nel «Regno dei Cieli».

Ma non vi entrano nemmeno i «semplici», ossia coloro dove sarebbe lecito supporre che la fede – «senza la compagnia della metafisica razionale» abbia a «vigoreggiare». ¹⁶ Cioè in quel «Regno» non entra nessuno (nessuno di coloro che in un modo o nell'altro sono raggiunti

dalla parola di Gesù); perché la fede che Gesù esige non la può avere nessuno, nemmeno coloro, dunque, che dicono di averla, nemmeno i santi. E dunque non può averla nemmeno Gesù, che invece, come uomo, avrebbe dovuto essere, secondo la dottrina della Chiesa, un fedele, visto che il contenuto soprannaturale della fede *excedit facultatem omnium hominum in statu viae existentium* (Tommaso, *Quaest. de fide* 9). Le ultime parole di Gesù sulla croce, riferite da Matteo e da Marco, sono le parole del dubbio: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* Gesù si sente *derelictus*. Bussa alla porta di Dio e Dio non gli apre. Al Getsemani, invece, a chi vuole difenderlo con la spada dice altre parole: *converte gaudium tuum in locum suum... An putas, quia non possum rogare patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum?* (Mt., XXVI, 53). Qui, Gesù afferma che, se chiedesse, non sarebbe abbandonato. Infatti *amen dico vobis quia quicumque dixerit huic monti: Tollere, et mittere in mare, et non haesitaverit in corde suo, sed crediderit, quia quodcumque dixerit, fiat, fiet ei* (Mr., XI, 23-24). Chi *haesitat in corde suo*, bussa alla porta del padre e non gli viene aperto, ed è *derelictus*. Gesù aveva già dato la risposta alla sua ultima domanda. Ma il Gesù che può esistere è il Gesù che dubita. E chi *non haesitaverit in corde suo* è un fantasma.

I «semplici», dunque. Essi, certamente, non hanno la «filosofia radicale» che dubita della loro fede. Tuttavia, la fede stessa si definisce come *argumentum non apparentium* (s. Paolo, *Ad Hebr.*, XI,2). La prova – l'*argumentum* – che le cose che non si vedono esistano non può essere data dal loro mostrarsi: appunto perché ciò che non lascia vedere non si mostra. La prova della loro esistenza è la fede nella loro esistenza. Le cose che non si vedono (*non apparentia*) non sono semplicemente quelle assenti dai «sensi del corpo», ma, precisa S. Tommaso riprendendo S. Agostino, sono quelle assenti dai «sensi dell'anima», quelle cioè che «eccedono le capacità del nostro intelletto»: *illa vero quae facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi* (*Quaest. de fide*, 9). Le cose «invisibili» della fede sono dunque le cose di cui non c'è *scientia*, quelle cioè alle quali l'assenso non è dato *propter testimonium proprii intellectus*, ma *propter testimonium alienum*. È infatti impossibile che ci sia scienza e fede dello stesso contenuto (*impossibile est quod de eodem sit fides et scientia; ibid.*, al «respondeo»).

Ma le cose «invisibili» sono dubitabili: sono dubitabili proprio perché «invisibili». È la stessa *scientia* tomistica a porle come dubitabili. È cioè vero («vero», nell'ambito della prospettiva tomistica) che sono dubitabili. Si ricordi quanto si è stabilito a proposito della permanenza dell'*inquisitio* (*in-quaerere*) dell'intelletto, nella fede, e quanto si è visto a proposito dell'affermazione di Bontadini che fede e ragione non sono formalmente incompatibili «per lo meno sino a tanto

che l'esercizio della ragione non abbia portato alla negazione dei contenuti della fede». Gli «invisibili» che sopravvanzano le forze dell'intelletto (*quae facultatem intellectus excedunt*) non sono ignoti all'intelletto, ma lo lasciano indeciso (*eius motus nondum est quietatus*) e cioè dubitante. *Quantum est ex seipsa*, la *scientia* dubita dei contenuti della fede. Ma che accade, dunque, nella fede dei «semplici», ossia di coloro che non hanno la *scientia*?

Lasciando parlare ancora il testo di S. Tommaso (e Bontadini scrive: «seguo in ciò l'insegnamento di S. Tommaso!»),¹⁷ si deve dire che se i semplici non hanno la *scientia* hanno tuttavia l'*intellectus*. Ciò che Tommaso dice dell'*intellectus* non lo limita all'*intellectus* in quanto fondamento della *scientia*, ma dell'*intellectus* in quanto tale, e dunque sia dell'*intellectus* che sta a fondamento della *scientia*, sia dell'*intellectus* quale si ritrova nei semplici e nella loro fede. Nel testo tomistico il problema ha questa formulazione: *quaeritur quid sit credere*: il credere in quanto tale; nei semplici, cioè, e in quelli che non lo sono. Sì che il dubbio dell'intelletto rispetto ai contenuti della fede – il dubbio che il testo tomista afferma esplicitamente – è innanzitutto il dubbio che insidia i semplici quando credono. Per il pensiero oggettivo di Tommaso (e dei tomisti e della Chiesa) il credente, quale è preteso da Gesù, il credente che «non ha alcun dubbio nel suo cuore» non esiste e non può esistere, perché nel credente l'intelletto che dà il suo assenso a Cristo dubita di Cristo nel suo cuore. Mosso *ex voluntate* l'intelletto crede, ma *ex seipso dubita*. Intorno alle cose invisibili della fede non dubita soltanto il filosofo credente, ma anche il credente non filosofo. Se è destinato ai credenti, il «Regno dei Cieli» è destinato a dei fantasmi.

La distinzione tra credente filosofo e credente non filosofo riguarda il cristianesimo, in quanto cresce all'interno del nichilismo dell'Occidente. Ma, in questa situazione del cristianesimo, che nessuno possa essere credente nel senso voluto dai Vangeli non è semplicemente qualcosa di affermato (in modo inespresso ma oggettivo) dal pensiero tomistico.

L'annuncio di Gesù appare. L'annuncio è le cose – le cose «invisibili» – annunciate. La fede dei «semplici» può esistere solo se, innanzitutto, l'annuncio appare. Poiché le cose «invisibili» di cui si parla nell'annuncio hanno come *argumentum* la fede, esse sono per la ragione senza *argumentum*. (E l'«invisibile» non può avere *argumentum*, se questa parola indica il risplendere dell'ἁγρόν, cioè del risplendente, il visibile per eccellenza. La fede impone una luce a ciò che non ha luce.) L'apparire dell'annuncio è l'apparire delle cose che sono senza *argumentum*. Questo apparire non è il credere. Le cose che appaiono senza *argumentum* non appaiono nel loro imporsi sulla loro negazione, ma nel loro non sapersi imporre. Invece il credere conferisce loro un

argumentum (diverso da quello di cui esse son prive) e questo conferir loro un *argumentum* è il rifiuto della loro negazione. La fede è questo rifiuto. Ma l'apparire delle cose che sono prive dell'*argumentum* della ragione non può essere, come tale, questo rifiuto, cioè non può essere un credere. In questo apparire, le cose dell'annuncio appaiono nel loro essere prive dell'*argumentum* della ragione, cioè nella loro incapacità di imporsi sulla loro negazione. L'apparire di ciò che, essendo privo dell'*argumentum* della ragione, è incapace di imporsi sulla propria negazione è il dubitare. E poiché la fede dei «semplici» non può esistere senza questo apparire, ne viene che anche la fede dei semplici è un dubitare di ciò in cui essi credono.

Ma è un dubitare, in cui il dubbio *non è detto*, rimane inespresso. L'apparire di ciò che è senza l'*argumentum* della ragione, non è l'apparire *che* tali cose sono senza questo *argumentum*. Nel primo caso, ciò che appare è soltanto l'annuncio che è privo di questo *argumentum* e cioè che non sa imporsi sulla propria negazione. E questo apparire è già esso il dubitare. Anche se quell'esser privo dell'*argumentum* della ragione e quella incapacità di imporsi sulla negazione non sono detti (nominati, espressi) – e quindi, proprio perché non sono detti, il dire che li dice non può apparire –, tuttavia, anche se non detti, appaiono e questo apparire è il dubitare. Nel secondo caso – nell'apparire cioè *che* le cose annunciate sono senza *argumentum* e incapaci di imporsi –, la dubitabilità di queste cose è detta, sì che, oltre all'annuncio, appare anche il dire che dice la dubitabilità dell'annuncio. Il «rendersi conto», l'«esprimere», l'*actus signatus* è l'apparire, oltre che di un qualcosa, anche del dire che nomina questo qualcosa, cioè gli assegna dei nomi. L'«inconscio» non è ciò che non appare, ma ciò che ancora non è stato portato nel linguaggio; sì che il linguaggio, che ne parla, ancora non appare. E la «consapevolezza» è l'apparire di questo linguaggio.

Anche la fede dei «semplici» è dubbio, anche se è dubbio *inespresso*. I «semplici» hanno parole soltanto per nominare le cose annunciate e la fede in esse. Anche i «semplici» sono contrasto di fede e di dubbio, ma non «sanno» di esserlo, cioè non appare in essi la parola che porta il dubbio nel linguaggio, ma appare soltanto la parola che nel linguaggio porta la fede. Anch'essi dubitano, ma non sanno di dubitare e quando dicono: «Io credo», essi, in verità, *credono di credere*, credono di avere quella pura fede che dovrebbe essere la chiave della salvezza cristiana. Questa pura fede non possono averla, e dunque la convinzione di averla – il credere di credere – è una fede falsa, cioè un errore.

Che la ragione sia un dubbio rispetto al messaggio cristiano è tuttavia un evento interno al nichilismo che domina la storia dell'Occidente. Al di fuori del nichilismo, la verità dell'essere non *haesitat in corde suo* di fronte al cristianesimo: non già perché lo

accetti, ma perché lo nega: in quanto avvolto dal nichilismo, anche il cristianesimo è alienazione, appartiene all'errare essenziale dei mortali, che procede dall'abbandono della verità. Ma ogni rifiuto del cristianesimo, compiuto dalla civiltà occidentale, si muove pur sempre all'interno dell'alienazione essenziale. La verità dell'essere attende al di fuori dell'alienazione essenziale le voci che ora parlano all'interno del nichilismo. Attende anche la voce del cristianesimo. Una voce può diventare un problema, solo quando la verità dell'essere la lascia risuonare dinanzi a sé, al di fuori dell'alienazione essenziale. Le voci dell'Occidente possono anche non aver più nulla da dire, quando non risuonano più nella conca del nichilismo; ma se qualcosa ancora dicessero e questo che avessero a dire non apparisse né come necessariamente legato, né come necessariamente contrastante alla verità dell'essere, allora, finalmente, queste voci – trasfigurate rispetto al timbro che è loro imposto dall'alienazione essenziale – incomincerebbero ad essere un vero problema e rispetto ad esse, così trasfigurate, la verità incomincerebbe ad *haesitare in corde suo*, cioè a dubitare. E questo sarebbe finalmente un vero dubbio. (I dubbi dell'Occidente non cessano di essere dubbi per il fatto di non essere veri dubbi: in essi manca la capacità di indicare il luogo, al di fuori del quale si rimane nel dubbio.)

Anche la voce di Cristo ha la possibilità di diventare un vero problema. Ma qualcosa è un vero problema solo in quanto è nello sguardo della verità e dunque solo in quanto dimora nella vera filosofia. Il tramonto del nichilismo è il tramonto della «fede», ossia della dimensione che, sottraendosi a quello sguardo, si isola dalla verità dell'essere. In quanto la «fede» si isola dalla verità (e si isola anche quando afferma l'«armonia» tra sé e la ragione) e si considera come qualcosa che può vivere indipendentemente da quello sguardo, allora la fede è la stessa alienazione essenziale e il nichilismo dell'Occidente ne è la testimonianza. ¹⁸ La fede, come viene proposta nei Vangeli, è la fede isolata dalla verità dell'essere. La salvezza è data cioè da una fede che crede di non aver bisogno, per essere salvifica, che di se stessa. (Ma il tramonto del nichilismo non è semplicemente il tramonto della fede cristiana, ma della fede in quanto tale e dunque anche della fede in cui, nella storia dell'Occidente, si è espressa ogni forma di negazione del cristianesimo.)

La definizione stessa che la fede cristiana dà di sé costringe ad affermare che il credente, quale è preteso da Gesù – il credente che *non haesitaverit in corde suo* –, non può esistere. (Un'affermazione, questa, che non ha nulla a che vedere con il luogo comune, accettato anche dallo Heidegger, che la fede autentica deve essere costantemente esposta all'incredulità.) Ma mentre Gesù dice: *qui*

crediderit salvus erit: qui vero non crediderit condemnabitur, sembra che, all'opposto, si debba dire che, proprio perché nessuno crede – questa è la conseguenza necessaria anche se inespressa dell'autodefinizione della fede cristiana –, proprio perché nessuno crede e tutti dubitano (tutti coloro ai quali è giunto l'annuncio), nessuno può essere condannato. È proprio l'ἄπιστία e la σκληροκαρδία, che Gesù rimprovera agli uomini, a rendere impensabile la loro condanna finale.

Discutendo con Ugo Spirito, Bontadini scrive: «Se amare significa fare la volontà dell'amato, per lo meno non coartarla, Iddio, quando dannava, non fa che la volontà del dannato. All'inferno, infatti, supposto che ci vada qualche umano, va soltanto chi ci vuole andare (*fiat voluntas tua homo in aeternum !*), chiosava Blondel. Perciò è falso, in senso speculativo, che Dio non può amare il peccatore che dannerà. Vero è che nel cristianesimo i buoni e i cattivi sono separati; il Vangelo parla chiaro».19 «Il cristianesimo... afferma che ci sono dei salvati e dei dannati».20

A parte questa strana definizione dell'amore, per la quale il buon pastore amerebbe la pecorella smarrita, non già dando la propria vita per essa (*bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis*), ma lasciandola cadere nei burroni o nella bocca del lupo – (nel Vangelo, comunque, l'amore non è «fare la volontà dell'amato, per lo meno non coartarla», ma volere il bene dell'amato, il bene vero; il che implica che per il vero bene si possa non fare la volontà dell'amato e si possa coartarla) –, a parte questo, dunque, l'affermazione che «all'inferno ci va solo chi ci vuole andare»21 può significare molte cose. Se la si prende alla lettera, si deve rilevare che chi vuole dannarsi è un credente, ossia uno che crede di credere. Crede che non facendo ciò che Cristo dice di fare ci si dannava; e, così credendo, non vuole farlo, cioè vuole dannarsi. Ma, proprio perché crede, dubita; anche se crede di credere.

Comunque, il Vangelo dice che sarà condannato chi non crede. La fede salva. Il servo del centurione guarisce per la fede del suo padrone, e per la fede guariscono il lebbroso, il paralitico, l'emorroissa, i due ciechi, il lunatico, e risuscitano la figlia di Giairo, il figlio della vedova di Naim, Lazzaro. La teologia cristiana ha poi elaborato il concetto di «buona fede», che mitiga la durezza del Vangelo. La condizione sufficiente per salvarsi non è la fede in Cristo, ma la «buona fede»: chi in buona fede non crede in Cristo non è dannato; e, viceversa, chi dice di aver fede in Cristo, ma non è in buona fede, è dannato. È vero che nel Vangelo la fede in Cristo è sempre intesa come una buona fede; ma, ora, per la salvezza non è necessario che Cristo sia il contenuto della buona fede.

Tuttavia, anche colui che in buona fede rifiuta Cristo è un fedele. Lo è, proprio dal punto di vista dell'autodefinizione della fede cristiana:

se le cose annunciate da Gesù sono *non apparentia*, è un fedele sia chi crede che esistano, sia chi crede che non esistano. In entrambi i casi la ragione (quale è concepita dalla teologia cristiana) *haesitat*, perché come non può dire se sia vero o falso affermare la loro esistenza, così non può dire se sia vero o falso negarla. Dunque anche il fedele, che in buona fede crede che le cose invisibili dell'annuncio non esistano, anche costui dubita. Sulla base della stessa autodefinizione della fede cristiana, dunque, tutti coloro che odono la «buona novella» dubitano: o perché consapevolmente ne dubitano (palesando o nascondendo al prossimo il loro dubbio); oppure perché credono – e quindi dubitano; oppure perché la rifiutano – e quindi, essendo anch'essi dei credenti, dubitano.

Nel giorno del giudizio finale, attorno al trono del Giudice si raduna dunque una folla di dubbiosi. Alcuni sanno di esserlo, altri no. È quindi inevitabile che il «Figlio dell'uomo» si faccia innanzi *in maiestate sua* (Mt., XXV, 31). La parola *maiestas* (gloria) è la traduzione del termine greco δόξα. Ma, in questo contesto, δόξα non significa la semplice opinione, o congettura, o apparenza illusoria, ma l'apparire, il rivelarsi, il manifestarsi della cosa come essa è in se stessa. Che il «Figlio dell'uomo» venga innanzi nella sua gloria (ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ), significa che egli si manifesta come «Figlio di Dio», dissipando ogni dubbio possibile sulla sua identità. Egli non viene innanzi «in veste di servo», cioè come qualcosa in cui si deve aver fede e quindi di cui si dubita, ma come contenuto del luogo che non può essere manomesso né da uomini, né da dèi. Questo luogo è la *verità*. Prima di condannare la folla dei dubbiosi, è dunque necessario che il «Figlio dell'uomo» la trasformi in una folla di veggenti, cioè di abitanti della verità. Altrimenti, qualcuno dei dubbiosi – presumibilmente tra quelli che sanno di dubitare – potrebbe dire tra sé: «Ma chi è costui che ci giudica e ci condanna ad una infelicità eterna? E perché mai il suo giudizio e i criteri su cui è fondato non possono essere discussi o addirittura sostituiti con altri? Noi non ci siamo mai imbattuti in una forza maggiore di quella che costui possiede, ma nemmeno in una prepotenza maggiore».

Ma questa riflessione verrebbe poi fatta dall'intera folla dei dubbiosi, cioè anche da coloro che si radunano attorno al trono del Giudice senza sapere di essere dei dubbiosi. Giacché, per condannarli – *qui non crediderit condemnabitur* –, il Giudice deve aprir loro gli occhi e mostrar loro che anch'essi dubitano. E costoro, accorgendosi, si accorgono insieme che nel loro dubbio rientra anche questo Giudice che li sta condannando. Sì che se costui non dissipasse ogni dubbio intorno alla sua identità e alla verità delle sue parole, sarebbe lui ad essere veramente condannato dalla folla dei dubbiosi.

Affinché il «Figlio dell'uomo» si faccia innanzi *in maiestate sua*, è

necessario che la dimensione in cui avviene l'*ultimum iudicium* sia la verità, ossia il luogo la cui vista spegne ogni possibile dubbio o dissenso, ogni possibile tentativo di alterarlo, di distruggerlo, di dimenticarlo, di evitarlo. Non solo, ma se il «Figlio dell'uomo», per giudicare, parla, è necessario che le sue parole siano le parole della verità, siano cioè esse stesse tratti di quel luogo. Già nella sua vita terrena Gesù aveva detto: «Io sono la verità»; ma questa era una promessa che poteva essere accettata solo da chi credeva di credergli. Ma, nel «giudizio finale», è necessario che Cristo mantenga la sua promessa e che nella luce della verità mostri di essere la verità e dica le parole della verità. E queste non possono essere le parole che ad esempio leggiamo nel Vangelo di Matteo (25) o in qualsiasi altra pagina del Vangelo, giacché queste sono le parole che annunciano gli «invisibili», cioè i dubitabili. Nel capo 25 del Vangelo di S. Matteo, identificandosi *uni ex his fratribus meis minimis*, Gesù accoglie nel Regno del padre coloro che gli hanno dato da mangiare e danna quanti non l'hanno fatto; cioè salva coloro che hanno creduto di dover amare il prossimo e danna quanti non l'hanno creduto. Nonostante la presenza della parola «amen» («in verità»), questo non è il discorso della verità, ma il discorso della fede. *Amen dico vobis quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecisti*: le genti, che nella dimensione della verità stanno radunate dinanzi al trono del Giudice, non possono accontentarsi di questa assicurazione: è necessario che *in verità* essi vedano Cristo presente in ogni uomo e in ogni evento, e che quindi l'esistenza di tutti gli uomini e di tutta la storia si presenti ai loro occhi trasfigurata da quella presenza, e che dunque la loro vita e la storia e il tutto acquistino, così trasfigurati, un senso inaudito.

Nella dimensione della verità, che è la condizione richiesta affinché il «giudizio finale» non si presenti immediatamente come un mito, le genti raggiungono un'altezza e una nobiltà prima sconosciute. Tutti: i «buoni» e i «cattivi». Restano più attoniti per la bellezza del luogo che timorosi per il giudizio imminente. Raggiunta questa condizione sovrana – il dimorare nella luce della verità –, si sentiranno dire dal «Figlio dell'uomo» che essi sono eternamente dannati? E se ne andranno agli eterni supplizi, raggianti di verità e di amore per la verità? O non si deve dire piuttosto che il «Figlio dell'uomo» giudica qualcosa in cui gli abitanti della verità non si ritrovano più e che essi stessi («buoni» e «cattivi») hanno oltrepassato nell'apertura della verità – sì che in questa apertura consiste il vero giudizio di ciò che viene compiuto dagli uomini?

Ma Agostino dice: *est in daemonibus scientia sine charitate*. E non potrebbero essere *daemones* questi abitanti della verità, e, pur avendo la *scientia*, continuare a volere il «male», sì che il «Figlio dell'uomo» avrebbe egualmente di che condannarli? – Tuttavia, la condanna del

«male» appartiene alla verità, solo se il «male» è negazione della verità. Diversamente, la condanna del «male» è una prevaricazione. Volere il «male», significa volere qualcosa che è negazione della verità, ossia è errore. E volere qualcosa che è errore, significa essere persuasi²² che le cose siano così come l'errore dice che sono. (Ad esempio – ma è l'esempio fondamentale – voler annientare qualcosa significa essere persuasi dell'annientabilità delle cose.) Ma il mantenersi nell'apertura della verità è appunto il non poter essere persuasi della negazione di ciò che in questa apertura si manifesta. La manifestazione della verità è la stessa volontà che vuole la verità – ossia la ama – e nega l'errore.

Il primo fascicolo '73 del *Giornale critico della filosofia italiana*, contiene (pp. 114-130) una «lettera aperta» di Bontadini, intitolata *Fuochi incrociati sopra la Chiesa*. I «fuochi incrociati» sono il volume di Spirito *Storia della mia ricerca* e la mia *Risposta alla Chiesa*, sopra citata. Riservandomi di ritornare su questa «lettera» in altra occasione (dovrò assolvere il debito che ho con parecchi dei miei critici), aggiungerò ora qualche altra considerazione sugli spunti che nella «lettera» riguardano i temi sopra toccati.

A proposito del modo in cui la Chiesa prende posizione circa «le ricerche, le avventure, i paradossi, ed i litigi di teologi e filosofi», Bontadini scrive: «Quello che conterà, per il credente *in quanto tale*, sarà, in definitiva, il giudizio dell'autorità carismatica. E questo giudizio arriva, al suo momento, nelle diverse forme della prassi ecclesiale» (p. 118). Senonché, per quanto riguarda il «giudizio» che l'«autorità carismatica» ha dato dei miei scritti, sembra proprio, leggendo questa sua «lettera», che a Bontadini (nonostante il suo impegno a far credere il contrario) non importi un bel niente delle «diverse forme della prassi ecclesiale», nelle quali quel «giudizio» che mi riguarda è arrivato «al suo momento». Giacché, in questo «caso» (e in questa «lettera» Bontadini si era pur dedicato alla discussione dei «casi»), la «forma» della «prassi ecclesiale» in cui è arrivato quel «giudizio» era costituito dall'insieme di documenti, di scritti, di nomi e di cognomi, di eventi, in cui quel «giudizio» si è concretato. E invece niente: di questo insieme concreto non rimane la minima traccia nella «lettera»: del tutto scomparsi i documenti e gli scritti del Cardinal Garrone, della S. Congregazione per la Dottrina della Fede, del Cardinal Seper, di Fabro, della Sacra Congregatio pro Institutione catholica, di Lotz, di Miano, di Nicoletti, di mons. Colombo, nella considerazione dei quali si può dire consistesse la mia *Risposta*. L'inconscio di Bontadini si è vendicato del suo eccesso di ortodossia, distruggendo con la massima diligenza queste «diverse forme della prassi ecclesiale». Una diligenza, questa, pari alla «diligenza» con la

quale – come egli ricorda – ascoltavo più di vent'anni fa le sue indimenticabili lezioni all'Università di Pavia. Il lettore non riuscirà a trovare, nella «lettera», la pur minima eccezione a questo empito distruttivo, che coinvolge anche i testi tomistici ai quali si ispira costantemente il «giudizio» dell'«autorità carismatica». Dal quale empito non spetta a me distogliere il veramente amato Maestro. Solo che, come ho detto, la mia *Risposta* faceva costante riferimento a quegli scritti e persone, mostrando – essa non credente – un interesse per le «forme della prassi ecclesiale», ben superiore a quello che il credente Bontadini, in questa sua lettera, avrebbe dovuto, secondo le sue stesse assicurazioni, mostrare. Sì che riesce assai arduo convincersi che la «lettera» di Bontadini possa costituire una replica, come pretenderebbe, alla mia *Risposta*. E son sicuro che Bontadini non me ne vorrà, se gli dico che, assistendo a questa sua rigorosa cancellazione degli elementi su cui avrebbe dovuto discutere – (dato che aveva assicurato che, per lui, quel che conta in definitiva è il giudizio dell'autorità carismatica, che ecc. ecc. arriva al suo momento) –, assistendo, dunque, a questa cancellazione, sono stato colto da un accesso di ilarità (le barzellette di Bontadini sono quasi sempre buone – lo dico, perché in questa lettera egli ha qualche incertezza in proposito) leggendo il rimprovero, che mi rivolge con gravità (p. 127), di non aver citato – io, che nei suoi riguardi ho un grosso credito di citazioni, sei, dico sei sue parole («nega la stessa possibilità del divenire»). Delle quali, se proprio vuole, parlerò in altra occasione. *Intelligenti pauca*, avverte Bontadini; ed io, secondo lui, non avrei capito quei *pauca*; ma questo cattivo giudizio sul mio conto è poi ampiamente compensato dal fatto che cancellando tutte quelle «forme della prassi ecclesiale» su cui avrebbe dovuto discutere e assottigliando i *pauca* sino a ridurli un *nihil*, Bontadini mi ha considerato intelligentissimo.

Ma Bontadini ha operato questa cancellazione (oltre che per motivi psicoanalitici), perché nel suo modo di intendere il rapporto fede-ragione tende a venire alla luce qualcosa, che nel «giudizio dell'autorità carismatica» è sì operante, ma rimane del tutto implicito; e quindi Bontadini si sarebbe trovato imbarazzato a mettere d'accordo quanto egli dice con quanto l'«autorità carismatica» crede di dire.

Anche in questa «lettera» Bontadini riafferma – sebbene anche qui eviti di riconoscere ciò che egli afferma – l'esistenza della contraddizione tra fede e ragione e tra il concetto che il credente possiede del rapporto fede-ragione e il concetto che ne possiede il filosofo. Scrive infatti che la Chiesa è fatta di coloro che «continuano a credere che la ragione... non smentirà la fede» (p. 124). Dunque Bontadini crede che la ragione non smentirà la fede. Però si domanda: Ma nell'ipotesi che la smentisca?, «nell'ipotesi che la *dissensio* [tra *fides*

e *ratio*] arrivi, nell'ipotesi cioè che la scienza *dimostri qualcosa contro la fede?*). Ora, il fedele, dice Bontadini, è fedele proprio perché rifiuta questa ipotesi: «credere in qualcosa e credere che questo qualcosa non possa essere smentito si equivalgono. Se no, non si tratta di fede, ma di ipotesi e di dubbio!» (p. 124). Se il fedele non rifiuta l'ipotesi che la sua fede possa essere smentita, allora la sua non è fede, ma «ipotesi», «dubbio». E non rifiutare l'ipotesi della *dissensio* significa appunto non credere che ciò in cui si crede non possa essere smentito. Bene: ciò significa che il fedele Bontadini crede che ciò in cui crede non potrà essere smentito, ossia *rifiuta* l'ipotesi della *dissensio* tra fede e ragione. Senonché questo fedele è capriccioso (lo è dal punto di vista di Bontadini, e non dal punto di vista delle precedenti parti di questo capitolo), perché insieme, *non rifiuta* questa ipotesi e dichiara addirittura (p. 116) che, qualora questa ipotesi «si avverasse, è chiaro che la fede dovrebbe “deporre le armi”» e se ne dovrebbe «sottoscrivere la capitolazione». Il fedele Bontadini ammette dunque la possibilità della capitolazione della propria fede. È un fedele che non è un fedele. Crede che la ragione non smentirà la sua fede e insieme ammette la possibilità che la sua fede capitolerà di fronte alla ragione. L'«autorità carismatica» ha di che insospettirsi. Perché, nel suo tomismo, è sì operante – come si è mostrato nella *Risposta alla Chiesa* – l'affermazione della possibilità della capitolazione, ma questa affermazione (a differenza di quanto accade nel discorso di Bontadini) non viene mai riconosciuta. Dove invece Bontadini è completamente in pari con i giudizi dell'«autorità carismatica» è (come si è rilevato nella parti precedenti di questo scritto) nel non riconoscere la contraddizione, che pur viene da entrambi affermata *in actu exercito*, tra fede e ragione, tra il non dubitare della fede e il dubitare della ragione e tra il concetto che la fede ha del rapporto fede-ragione e il concetto che ne ha la ragione. È vero che il non dubitare sussiste *in quanto la coscienza è fede*, mentre il dubitare sussiste *in quanto la coscienza è ragione*; ma dal punto di vista della teologia cristiana ciò non può significare che le coscienze siano *due*. Sì che l'*unità* della coscienza del credente è contraddizione proprio perché è, insieme, fede e ragione.

«Fin che è fede – dice Bontadini –, fin che non si arrende», la fede «coincide» con la «convinzione» che ciò in cui si crede «non possa essere smentito» (p. 124). Ma la fede di Bontadini si è già arresa. E si sarebbe arresa anche se Bontadini non l'avesse riconosciuto, giacché si è visto che il puro credente non esiste, ossia il credente è anche un dubbioso. Ma per prendere piena coscienza di ciò che afferma, Bontadini dovrebbe muovere ancora un passo – che però, da intransigente difensore dell'«autorità carismatica» si guarda bene dal muovere – : riconoscere che, affermando la possibilità di trovarsi a

dover «deporre le armi», la sua fede (come pura fede non contrastata dal dubbio) ha già deposto le armi, ha già capitolato. E, abbiamo detto, una fede che non capitoli e che non viva contrastata dal dubbio è un fantasma; sì che, reale, è solo l'illusione di non aver capitolato e di essere difensori di un'«autorità carismatica», che a sua volta si illude – nel migliore dei casi – di credere.

Bontadini aggiunge che, se la ragione dimostrasse qualcosa contro la fede, «i primi, a sottoscrivere la capitolazione [della fede] sarebbero stati gli stessi maggiori filosofi cristiani, Agostino e Tommaso in testa» (p. 116). Lascio all' «autorità carismatica» l'incombenza di far giungere, «al suo momento», il suo «giudizio» su questa affermazione di Bontadini. Per conto mio, primo, torno a ripetere che se in questa «lettera» egli non avesse fatto piazza pulita delle «forme» in cui quell'autorità ha formulato il suo «giudizio» sui miei scritti, gli sarebbe stato molto più difficile fare quest'ultima affermazione e farsi credere «obbediente» all'autorità; secondo, invito Bontadini a leggere almeno il testo di Tommaso (*Summa contra Gentes*, I,7), citato a pagina 390 della mia *Risposta*: «quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae». Bontadini sostiene: «quando si avverasse» «che la scienza *dimostr*i qualcosa contro la fede», «è chiaro che la fede dovrebbe deporre le armi» (p. 116). Tommaso, invece, afferma (qui e in tutti i suoi scritti) che ogni cosa argomentata contro la fede *non è una dimostrazione* («nec vim demonstrationis habent»). E, visto che Bontadini nomina Agostino, *citiamo* anche questo passo di Agostino, *citato da Tommaso (ibid.)*: «Illud quod veritas perficiet, libris sanctis sive Testamentis veteris sive novi nullo modo potest esse adversum» (*De Genesi ad litteram*; II,18). Leggendo la mia *Risposta*, Bontadini si è convinto che questa persuasione che la ragione non potrà smentire la fede è essa stessa una fede. E ne sono lieto. Ma lo esorto, al solito, a trovare un solo passo di Agostino o di Tommaso o dell'«autorità carismatica», in cui si riconosca che l'affermazione dell'armonia di fede e ragione è soltanto una fede e che dal punto di vista della ragione è possibile che la fede sia smentita dalla ragione e abbia pertanto a «deporre le armi» e a «capitolare» di fronte a questa. Attendo.

Nel frattempo, ribadisco la tesi espressa nella *Risposta alla Chiesa* e che – mi duole essere monotono – Bontadini ha equivocato: «L'atteggiamento esplicito della Chiesa risulta da una doppia incoerenza: 1) si lascia che di fatto funzioni come verità naturale ciò che [ossia l'affermazione dell'armonia di fede e ragione] in realtà è soltanto un atto di fede; 2) si evita di qualificare come «verità naturale» ciò che [ossia l'affermazione dell'armonia di fede e ragione]

di fatto si lascia funzionare come «verità naturale». In questo modo, la dottrina della Chiesa è, insieme, “fideismo” e “gnosi”» (p. 309). Bontadini, invece, vuol difendere questa dottrina. Ma invece di mostrare che *nella Chiesa e nei «giudizi»*, che l’ «autorità carismatica» ha effettivamente dato, l’affermazione dell’armonia di fede e ragione non ha la configurazione indicata dalla tesi or ora ricordata, invece di far questo si limita ad esprimere *la sua* convinzione che «la predetta affermazione, in quanto pronunciata dalla Chiesa, è e resta un semplice pronunciato di fede» (p. 123). Ma questa è la convinzione di Bontadini e non dell’«autorità carismatica»; giacché questa convinzione equivale all’altra, ossia alla convinzione che, un giorno, tutto ciò che è nel Vecchio e Nuovo Testamento e nell’insegnamento della Chiesa potrebbe «capitolare» di fronte alla ragione e apparire un errore. Bontadini è proprio convinto che la Chiesa ammetta questo? Che Bontadini dica di ammetterlo è fuor di dubbio (anche se insieme, come si è visto, dice di non ammetterlo – e in ciò consiste il suo essere un fedele che non è un fedele – e questa contraddizione gli consente di essere reale e non un fantasma). Che nella struttura concettuale del tomismo, alla quale si rifà l’«autorità carismatica», siano oggettivamente presenti gli elementi che conducono a quell’ammissione, anche questo si è mostrato nella *Risposta alla Chiesa* e si è richiamato in questo scritto. Ma è altrettanto certo che quell’autorità si rifiuta *sia* di riconoscere che l’affermazione dell’armonia di fede e ragione è «un semplice pronunciato di fede», sia di riconoscere che tale affermazione è una «verità naturale». Di fatto, l’«autorità carismatica» non intende che l’armonia di fede e ragione sia messa in discussione, ma lascia indeterminato il senso di questa indiscutibilità. E accade quindi che, di fatto, lasci funzionare come «verità naturale» ciò che è soltanto un atto di fede, senza tuttavia qualificare come «verità naturale» ciò che vien lasciato funzionare come «verità naturale». Ponendo come indiscutibile ciò che in realtà è *fede* nell’armonia di fede e ragione, consegna la ragione alla *fede* e ne stabilisce i limiti (e in questo senso è «fideismo»); lasciando che la fede nell’armonia di ragione e fede funzioni di fatto come «verità naturale», consegna la fede (che dovrebbe armonizzarsi con la ragione) a una «verità naturale» presupposta (e in questo senso è «gnosi»). Bontadini osserva (p. 123) che «fideismo» non è la semplice fede nell’armonia di fede e ragione, ma è la «concezione filosofica» «secondo cui... la ragione umana non ha alcuna competenza nella concezione del divino (non può dimostrare l’esistenza di Dio, ecc.)». Ma Bontadini dice questo, perché guarda *alla sua* concezione del rapporto fede-ragione (che ammette la possibilità della «capitolazione» della fede e dichiara di rivendicare l’autonomia della ragione): per lui, l’armonia di fede e ragione non è indiscutibile e quindi la fede in questa armonia non è

«fideismo». Ma *per la Chiesa* tale armonia è di fatto indiscutibile e la Chiesa non vuol sentir parlare di «capitolazione» della fede e di se stessa, sì che, nel discorso della Chiesa, la fede nell'armonia di fede e ragione è «fideismo»: appunto in quanto la fede non è trattata come fede, ma come un incontrovertibile e quindi come oggetto di una «concezione filosofica» che anche quando consenta alla ragione di «dimostrare» l'esistenza di Dio ecc., lo consente a una ragione già privata della sua autonomia fondamentale. Già privata, appunto perché si considera come indiscutibile che ogni espansione della ragione debba essere in armonia con la fede e prestabilita da questa; sì che la ragione, in quanto veramente autonoma – quella che Bontadini dice di riconoscere, ma non la Chiesa – «non ha alcuna competenza nella concezione del divino»; non ha competenza, appunto perché è stata tolta di mezzo e quindi è incompetente non solo nella concezione del divino, ma nella concezione di ogni cosa.

Bontadini aggiunge: «non si tratta di gnosticismo quando si asserisce secondo ragione che le verità proposte a credere sono da Dio rivelate» (p. 125). Sostiene cioè che la «*dimostrazione* del carattere divino della rivelazione» non implica che «le verità soprannaturali, quelle cioè che possono essere soltanto oggetto di rivelazione, siano rese naturali, come invece pretende Severino, perché mancherebbe sempre l'*evidenza intrinseca* di queste verità rivelate» (*ibid.*). Questa, è appunto la tesi tomistica, discussa nella *Risposta alla Chiesa*. Bontadini, condividendola, si limita a risporla, quasi che col risporla sia per ciò stesso eliminata la critica contenuta in quella discussione. Comunque, domando a Bontadini: se esiste la «*dimostrazione* del carattere divino della rivelazione», si può dire ancora – come egli pretende di fare – che l'affermazione dell'armonia di fede e ragione, «in quanto pronunciata dalla Chiesa, è e resta un semplice pronunciato di fede»? (p. 123). (E Bontadini rammenta che i membri della Chiesa, «dal Papa all'ultimo dei fedeli», non cessano di essere animali ragionevoli, p. 124.) Se si «dimostra» «secondo ragione che le verità proposte a credere sono da Dio rivelate» e quindi non possono essere errore, vuol dire che la negazione del contenuto della rivelazione è, *per la ragione*, un assurdo (cioè un'affermazione autocontraddittoria), e quindi è un assurdo, *per la ragione*, che si produca una *dissensio* tra fede e ragione e che la fede possa mai «deporre le armi» e «capitolare» di fronte alla ragione, secondo quanto Bontadini ammette invece esplicitamente. Se quella «dimostrazione» esiste, è verità di ragione che la ragione non potrà mai andare contro la fede (giacché, appunto, si è *dimostrato* che il contenuto della rivelazione, in quanto rivelato da Dio, non può essere errore); e tutti i discorsi sulla possibile deposizione delle armi e sulla possibile capitolazione della fede (coi quali Bontadini vuol far vedere di non mettere limiti alla ragione e di onorarne l'autonomia e

la libertà) bisogna che Bontadini li lasci perdere. Se esiste quella «dimostrazione», è vero che – come si osserva nella *Risposta alla Chiesa – i singoli* contenuti della rivelazione mancano di «evidenza intrinseca», ma non manca di «evidenza intrinseca (altrimenti, di che «dimostrazione» si tratterebbe?) l'affermazione che *l'intero campo* della rivelazione, in cui quei singoli contenuti si trovano, in quanto rivelato da Dio non potrà mai essere smentito dalla ragione, e che quindi la ragione non potrà mai smentire nemmeno i singoli contenuti di quel campo. *In modo mediato*, viene così attribuita «evidenza intrinseca» anche alle singole «verità soprannaturali». Se esiste quella «dimostrazione», essa, mostrando che è assurdo – autocontraddittorio – negare che l'autore della rivelazione sia Dio, mostra che è assurdo – autocontraddittorio – negare che i singoli contenuti della rivelazione siano verità. E questa non sarebbe «gnosi»?

Senonché quella «dimostrazione» non esiste; o, come si è detto nella *Risposta alla Chiesa*, è essa stessa un atto di fede, che da Tommaso e dai tomisti e dall'«autorità carismatica» viene di fatto lasciato funzionare – ma senza che lo si riconosca! – come una verità di ragione. Ma qui non è possibile ripetere quanto, con chiarezza, si è già detto in quella *Risposta*; ed è un peccato che Bontadini si sia preoccupato più di far dichiarazione del suo dissenso che di discutere concretamente ciò da cui dichiara di dissentire.

Al caro Maestro (che nel mio scritto non intendevo certo mettere insieme ai ragazzi, giacché egli dovrebbe conoscermi abbastanza per sapere che, come filosofo, lo considero assai più dei vari Maritain che mandano in sollucchio l'«autorità carismatica») faccio un augurio e una raccomandazione. L'augurio, con tanto affetto, che dal *buen retiro* di Carenno continui a spedire le sue «lettere» per altri trent'anni (non dico cinquanta o cento, altrimenti si convincerebbe proprio che lo considero un ragazzo). E la raccomandazione di non dimenticare a Milano gli scritti che intende confutare nelle sue «lettere» (purché l'inconscio che questa volta lo ha spinto a distruggere le «forme» della «prassi ecclesiale», gli consenta di ricordarsene).

3. Cristianesimo, tradizione e rivoluzione

Lo spunto di queste considerazioni conclusive può essere dato dalle relazioni che hanno aperto un recente congresso di filosofi cattolici, dedicato al rapporto tradizione-rivoluzione.²³ Nel suo schema introduttivo Del Noce contrappone al pensiero rivoluzionario marxista la «tradizione», ossia la sintesi tra metafisica classica e pensiero religioso cattolico. Questo rifiuto della rivoluzione marxista in favore della tradizione è presente anche nello schema introduttivo di Cotta: Del Noce scrive che le «verità eterne e metastoriche permettono di vivere l'eterno nel tempo»; Cotta, nello stesso modo, scrive che «la verità, perdurando attraverso la storia, da questa ha avuto conferma della sua non integrale storicità» e quindi «il tempo... è il segno della umana partecipazione all'eterno». Del Noce e Cotta difendono cioè quella organizzazione *ontologica* della filosofia (Del Noce parla appunto del «valore ontologico del principio di non contraddizione»), difendono quella scienza dell'originario e dell'eterno che è stata dissolta dal pensiero contemporaneo; e Prini, nel suo schema introduttivo, si dichiara d'accordo con il pensiero contemporaneo. Ma poi, anche Prini è d'accordo con gli altri due correlatori nel rifiutare la rivoluzione marxista e nel voler salvaguardare «la rivoluzione di Cristo». Prini rifiuta il progetto marxista di rinnovare l'uomo e la società, perché tale progetto non «tien conto della reale condizione dell'uomo», cioè – aggiunge Prini, rifacendosi a Pascal – non tien conto «della sua radicale *misère*... che non può essere illusa o delusa». Prini sa dunque quale sia «la reale condizione dell'uomo». Questo sapere non è una cosa da niente: è proprio quella «filosofia come ontologia» che Prini vorrebbe vedere definitivamente sepolta – o, almeno, questa «reale condizione dell'uomo» è il risultato dell'ontologia (di una certa ontologia), che però nel discorso di Prini manca di quel tentativo di fondazione rigorosa che invece caratterizza la filosofia come *Wissenschaft des Anfangs*. In effetti, l'ontologia di Prini è ancora quella tradizionale di Del Noce e di Cotta: da una parte la «*misère*» e la condizione storica dell'uomo, dall'altra parte l'eternità di Dio, che, mediante Cristo, irrompe nella storia. Solo che Prini non può presentare questo quadro ontologico come qualcosa di fondato su un sapere ontologico originario, e quindi è costretto a proporlo come esso stesso appartenente alla sua fede di cattolico, e allora non si vede perché la rivoluzione la si debba fare con Cristo invece che con Marx. Ossia il perché è uno solo: la volontà di potenza che vuole Cristo rifiuta la volontà di potenza che vuole Marx (e viceversa): in un mondo che ha superato il concetto di una verità originaria e definitiva dell'essere, la vittoria tra le due volontà – e in generale tra le

contrapposte volontà di potenza – non è decisa da «motivazioni», «ragioni», «giustificazioni» (e il discorso di Prini si presenta ancora come «motivazione» e «giustificazione» del Cristo): la vittoria è decisa dallo scontro pratico che porta alla distruzione dell'antagonista. «Aver ragione» significa essere capaci di distruggere l'avversario; e «aver torto» significa lasciarsi distruggere. Se Prini non è d'accordo su questo punto, allora il suo rifiuto del sapere originario e la sua adesione ai risultati del pensiero contemporaneo sono soltanto verbali. (Ma esser d'accordo su questo punto significa esser d'accordo con la seconda delle *Tesi su Feuerbach*.) Se il mito della verità definitiva è tramontato, allora resta la fede, cioè la volontà di potenza, e il valore di una fede è esclusivamente determinato dalla capacità di dominio, ossia dalla effettiva capacità di distruggere le fedi contrapposte e la civiltà su di esse edificata. La rivoluzione «in interiore homine» di cui parla Prini – la pura fede in Cristo – è pur sempre, in quanto fede, una volontà di potenza: volontà che il mondo sia in un certo modo e non altrimenti. Che sia così non c'è nessun sapere originario a dircelo, e quindi volere che sia così, piuttosto che altrimenti, è una imposizione, una prevaricazione che domina i contrapposti tentativi di prevaricazione.

E tuttavia, sia il rifiuto radicale di ogni verità eterna e definitiva – rifiuto che si realizza come scontro tra contrapposte volontà di potenza – sia il rifiuto radicale di ogni realtà trascendente alla storia sono la conseguenza inevitabile di quella cultura tradizionale e cristiana che Del Noce, Cotta, Prini e anche il quarto correlatore, Gherardini, intendono salvaguardare. L'ateismo rivoluzionario marxista è il prodotto inevitabile della tradizione metafisico-religiosa (una tradizione che include la stessa rivoluzione «in interiore homine» di cui parla Prini). L'anticristianesimo, la soppressione della religione da parte della politica, il prassismo antimetafisico sono i figli legittimi del cristianesimo, della religione, del contemplativismo metafisico. L'antagonismo che sussiste tra questi due atteggiamenti, che si presentano come radicalmente inconciliabili, è l'antagonismo che sussiste tra il seme e il frutto. Attraverso un testo di Marcuse,²⁴ Del Noce si richiama a un celebre passo della *Logica* hegeliana, per mostrare l'opposizione radicale che sussiste – lo stesso Marcuse ne è persuaso – tra l'ateismo rivoluzionario marxista e la tradizione metafisico-religiosa. Dice Hegel: «Quando diciamo che le cose sono finite, intendiamo dire che il non-essere costituisce la loro natura e il loro essere». La finitezza della cosa è cioè il suo perire, il suo divenire, il suo non essere più. Il perire della cosa, aggiunge Hegel, non è «contingente, così che essa potrebbe essere senza perire»: è la cosa *in quanto* tale a divenire e a perire. In quanto cosa, la cosa diviene. Una cosa è ciò che, essendo, è per altro costretto a passare nel non-essere –

così come è stato costretto a nascere, ossia a uscire dal non-essere. L'infinito non è una cosa trascendente le cose finite, ma è lo stesso processo, insuperabile, del nascere e del perire delle cose. In questo concetto della finitezza, ossia del divenire della cosa in quanto tale, Marcuse scorge la frattura più profonda rispetto alla tradizione metafisico-religiosa, per la quale la cosa è finita in quanto creata da Dio (e poi in quanto coinvolta nel peccato originale). Questa convinzione di Marcuse è la convinzione di tutti, e anche Del Noce si dichiara pienamente d'accordo, su questo punto, con Marcuse. Eppure in questa convinzione di tutti rimane essenzialmente nascosto il significato autentico e tuttora inesplorato del pensiero occidentale. Dicendo che il non-essere costituisce la natura e l'essere delle cose, Hegel *continua* a pensare ciò che una volta per tutte, nella storia dell'Occidente, è stato pensato da Platone. Una volta per tutte, a partire da Platone, il pensiero greco ha stabilito il senso della cosa: una cosa (τι) è «ciò che è», ossia è un «ente»; ma è come ciò che esce e ritorna nel non-sapere, ossia come ciò che nasce e perisce. La cosa, in quanto cosa, è ciò che partecipa dell'essere e del non-essere: μετέχον τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι. In quanto la cosa è considerata come cosa (e dunque considerando l'ente in quanto ente), la cosa non è eterna ed immutabile, ma diviene, e cioè, nel linguaggio hegeliano, è *finita*. Per Platone e per tutta la tradizione metafisico-religiosa-cristiana, il Dio è eterno e immutabile non in quanto esso è un ente, ma in quanto è un *certo* ente, privilegiato rispetto agli altri, ed è questa sua specificità ad esigere la sua immutabilità ed eternità: se di Dio si considerasse soltanto il suo essere ente (e non il suo essere un ente specifico), anche il dio platonico e della teologia cristiana sarebbe qualcosa che nasce e muore, che partecipa dell'essere e del non-essere. Se «finitezza» significa, come nel passo hegeliano, il divenire degli enti, allora il principio che l'ente in quanto ente è finito (diveniente), non è la novità del pensiero immanentistico, ateo e prassista rispetto al pensiero metafisico-teologico-contemplativista, ma è il pensiero che la metafisica greca, a partire da Platone, ha portato alla luce e all'interno del quale si muove l'intera civiltà e l'intera cultura dell'Occidente. È *all'interno* di questo pensiero dominante che si sviluppa la contrapposizione tra la tradizione, per la quale l'infinito è una realtà trascendente il divenire, e l'immanentismo hegeliano (matrice dell'ateismo rivoluzionario marxista), per il quale l'infinito è lo stesso processo intranscendibile della nascita e della morte delle cose.

Ma in questa contrapposizione, l'ateismo immanentistico e rivoluzionario è la coerenza estrema al pensiero dominante su cui cresce l'esperienza teologica greco-cristiana. In questa esperienza, il Dio immutabile ed eterno è introdotto per rendere pensabile il divenire delle cose, che tuttavia viene assunto come l'evidenza

originaria e incontrovertibile. Si ritiene cioè di poter mostrare che se non si affermasse l'esistenza dell'immutabile, il pensiero della realtà sarebbe autocontraddittorio. La filosofia moderna si rende conto che, appunto perché il divenire delle cose – la storia – è l'«evidenza originaria», è impossibile che esista un Dio eterno, in cui sia già contenuta la realtà che va via via sviluppandosi nella storia. Platone, Tommaso d'Aquino, Hegel, Marx sono coloro che *vedono* il nascere e il morire delle cose (e un poco alla volta l'intera storia dell'Occidente sarà la storia di questa visione): ma se il nascere e il morire delle cose, se il loro uscire e il ritornare nel niente si lasciano *vedere*, è allora impossibile che in un Dio le cose esistano prima della loro nascita e continuino ad esistere dopo la loro morte. L'Occidente è l'occhio che vede la radicale novità di ciò che si affaccia nella storia – ossia *vede* il suo uscire dal niente – e *vede* insieme l'annientamento delle situazioni storiche. L'occhio con cui guardano Platone, Aristotele e la teologia cristiana (compresa quella teologia progressista alla quale Prini vuol richiamarsi), questo stesso occhio costringe il pensiero moderno a dire che le cose non escono da Dio e non ritornano in Dio, ma escono dal niente e ritornano nel niente. E questo stesso occhio costringe a rifiutare ogni verità definitiva e incontrovertibile, nella quale sarebbe daccapo preesistente il senso essenziale di ciò che, uscendo dal niente, non può invece essere in alcun modo anticipato da alcuna *epistème*. Come il Dio eterno e immutabile, così l'*epistème* rende impossibile il divenire delle cose, la storia (la «finitezza»). Il rifiuto di ogni verità definitiva e il conseguente scontro tra le opposte volontà di potenza in cui consistono le fedi, sono la conseguenza inevitabile, unitamente all'ateismo prassistico, del pensiero dominante che sorregge quella «tradizione» alla quale, in vario modo, i correlatori intendono rifarsi. Il fondamento ultimo della tradizione occidentale è il senso dell'ente in quanto ente, stabilito dal pensiero greco, ossia è la convinzione che l'ente, considerato come ente, è divenire: *l'eritis sicut dii*, ricordato da Del Noce, appartiene all'essenza della teologia greco-cristiana, giacché soltanto se l'ente è pensato come diveniente, ossia come disponibile all'essere e al non-essere, ci si può proporre il dominio illimitato delle forze che sospingono le cose dall'essere al non-essere e dal non-essere all'essere. Il prassismo ideologico-marxista e oggi, in modo ancor più radicale, il prassismo tecnologico sono la verità e lo sviluppo coerente della teologia. Contrapponendo tradizione e rivoluzione marxista (come fanno Del Noce e Cotta) e teologia positivista e teologia storica (come fa Prini) ci si muove pur sempre all'interno del pensiero fondamentale dell'Occidente: il non-essere delle cose, cioè il divenire, la storia. E non fa alcuna meraviglia che nella discussione «teologica» di Prini sia proprio la «realtà della storia» – ossia l'«evidenza» del divenire, l'«evidenza» dell'uscire e del ritornare nel niente – a portare

all'esclusione della teologia tradizionale. Anche la teologia sta imparando che una dottrina definitiva rende impossibile il divenire. Ma sin tanto che la teologia continua a parlare di Dio, continua a tenere fermo il principale ostacolo alla libertà del divenire. La «realità della storia» esige il rifiuto di Dio e di Cristo, ossia la morte della teologia.

Ma il pensiero dominante dell'Occidente – l'ἥθος dell'Occidente – è anche la testimonianza dell'alienazione più abissale che può aprirsi nel tutto. Il superamento dell'ἥθος dell'Occidente costituisce l'autentica rivoluzione umana. La civiltà occidentale è ben lontana dal rendersene conto. Ma la civiltà occidentale può essere posta come l'alienazione essenziale solo se la verità dell'essere si manifesta originariamente. Ma la verità dell'essere non è *zetouméne epistéme*: l'opposizione tra *epistéme* e problematicismo si trova essa stessa all'interno dell'alienazione essenziale. Se la verità dovesse essere cercata non potrebbe mai essere trovata (giacché chi la cerca ne è al di fuori, è nella non-verità, e sul fondamento della non-verità non si può mai arrivare alla verità). Qui si deve dire che chi la cerca non la trova e a chi bussa non sarà aperto: non solo perché cerca e bussa, ma anche perché è *un singolo* storicamente condizionato – un «individuo», una «persona umana» – a pretendere di portarsi dinanzi alla verità. Ma tutto questo sottintende l'oltrepassamento dell'antropologia dominante (che fa della verità il prodotto teorico del singolo esistente), essa stessa essenzialmente legata al pensiero dominante della nostra civiltà.

Capitolo quinto

Poscritto

1. Con il saggio di rilevante importanza uscito su «Rivista di filosofia neoscolastica» nel 1977 (*Principio di Parmenide e Principio di Persona*, LXIX, 4 pp. 581-609), Carlo Arata ha arricchito il dialogo che da tempo si svolge tra noi due. Anche in queste pagine egli ripropone il suo consenso critico al contenuto dei miei scritti.

Ma il consenso sembra prevalere sulla critica, perché riguarda il fondamento. Dopo aver richiamato con chiarezza che nei miei scritti l'eternità conviene non al semplice «essere» indeterminato, ma alla totalità concreta, e determinata degli enti, egli afferma «il primario imprescindibile significato e valore» (p. 587) della parola di Parmenide: «l'essere è». Ma se Arata è d'accordo che il termine «essere» non deve più indicare il puro «essere» indeterminato, semplice, vuoto, che la tradizione attribuisce a Parmenide, ma ogni ente e la totalità degli enti, allora egli afferma «il primario imprescindibile significato e valore» del *contenuto fondamentale* dei miei scritti: che ogni ente e tutto l'ente è, è impossibile che non sia, è eterno; ossia che *l'ente in quanto ente* (e cioè ogni ente e quindi, innanzitutto, la totalità degli enti che appaiono) è ed è impossibile che non sia.

Ciò nonostante, Arata si propone una «revisione» di quel contenuto fondamentale, una «inverante integrazione» che gli consenta, tra l'altro, di affermare che «non è impossibile, non è immediatamente autocontraddittorio, che io non sia» (pp. 592-93), cioè che quell'ente che sono io non sia, e pertanto sia niente. Egli giustifica questa affermazione, sostenendo che la necessità dell'essere (la necessità che l'essere sia) può essere veduta «in prima persona» oppure «in terza persona» (p. 582). Nel primo caso, l'essere che è veduto non è veduto come un «esso» o un «egli», ma è veduto come quello stesso che è il vedente. Qui il vedente dice: sono io colui che sono (sono io; e non esso, egli). Qui il vedere è «Dio», che «vede... la sua necessità in sé, egotisticamente, in prima persona», e che dice, appunto, *Ego sum qui sum* (*ibid.*). Nel secondo caso, invece, «il mio ego, tale necessità [la necessità dell'essere], non sa vederla in sé, egotisticamente, bensì la vede in terza persona, e cioè appunto solo nella forma dell'opposizione essere-nulla, propria del Principio di Parmenide» (*ibid.*). E, andando a capo, Arata conclude senz'altro così: «Il mio non

vedere la necessità in prima persona e cioè *in interiore meo* è dunque il mio non essere necessario: è così che si istituisce la mia finitezza, la mia contingenza ontologica» (*ibid.*), cioè la possibilità «che io non sia».

Ma questa conclusione o presuppone ciò che vuole dimostrare o è gratuita. «Il mio non vedere la necessità in prima persona» può infatti significare:

– che «io» vedo che l'ente necessario è l'altro da me, e cioè che «io» non appartengo all'essere che è e che è impossibile che non sia. Ma appunto questo era, per Arata, il *demonstrandum*, una volta che egli aveva tenuto fermo «il primario imprescindibile significato e valore» dell'eternità *di ogni* ente;

– che «io» vedo l'eternità dell'essere, come eternità, necessità di ciò che, essendo il tutto, non posso ritenere identico a «me»; e quindi come necessità veduta in terza persona. Ma da questo non segue «la mia contingenza ontologica», giacché se «io» vedo che *tutti* gli enti sono eterni, necessari, vedo anche che «io» sono uno degli enti eterni: dal fatto che «io» non sia il tutto, ma una parte del tutto eterno (onde vedo il tutto «in terza persona»), non segue che «io» non sia eterno.

Ma poi, Arata sa bene che «il mio ego» è una determinazione particolare del contenuto dell'apparire (ossia è «io» empirico). E *non* è questa determinazione particolare a poter essere lo sguardo che vede la necessità della verità. Ciò che ogni «io» (empirico) vede è – proprio in quanto veduto da un «io» empirico – non verità. Il vedere che vede la *Necessità* della verità – è l'*apparire* di questa Necessità, ossia è l'apparire della Necessità (eternità) *di ogni* ente, e quindi *anche* di quell'ente che è l'«io» empirico. Arata paga il suo tributo all'antropologia dominante, ponendo l'«io» (empirico) come forma della verità – qualsiasi dire, egli sostiene, «procede imprescindibilmente da un io in prima persona» (p. 595). Se l'«io» finito, empirico, che guarda la verità, ha una struttura, se cioè questo sguardo ha una *sua* struttura che non è la struttura della verità, questo sguardo è non-verità e la verità non può pertanto rendersi visibile in esso, come invece Arata vorrebbe. La verità è visibile nello sguardo, solo se lo sguardo non ha una *sua* struttura (cioè non è un «io finito», una «persona»), ma è il puro apparire della struttura della verità –

dove tale apparire è esso stesso un tratto di tale struttura.

È vero che l'essere è un «esso» rispetto all'apparire della verità dell'essere (giacché l'apparire non è la totalità dell'essere), ma a questo «esso» appartiene – come parte, appunto, della totalità dell'essere – l'apparire di esso. (L'apparire delle cose eterne è una delle cose eterne.) E anche ciò che Arata chiama «io in prima persona» è una parte del contenuto che «il logo in terza persona» pone come eterno. Giacché appunto questo sembra accettato da Arata: che il «logo» afferma incontrovertibilmente l'eternità *di ogni* ente (e quindi anche dell'«io empirico»). Altrimenti, che cosa significa l'«integrazione» che Arata propone, «fermo restando l'originario semantizzarsi dell'essere quale opposto al nulla e come tale immutabile, necessario, eterno» (p. 587)? Che cosa significa, visto che egli non intende assumere l'«essere» come il semplice, l'indeterminato, ma come la concreta totalità dell'ente?

Ma se la «fondazione» della contingenza ontologica dell'io empirico proposta da Arata non regge, va aggiunto che *una qualsiasi* fondazione, che intenda pervenire alla posizione della contingenza ontologica di qualcosa a partire da un fondamento che includa il riconoscimento dell'eternità di ogni ente, è *destinata a fallire*. Dal punto di vista formale, il tentativo di Arata è analogo a quello di Bontadini. Anche Bontadini ha finito con l'accettare l'elemento centrale dei miei scritti, cioè che il divenire è contraddittorio perché, in esso, l'ente è niente; e che quindi l'ente in quanto ente è immutabile. Ma poi, anche, Bontadini, come Arata, ha tentato di fondare su questa base ciò che su questa base non può essere assolutamente fondato, cioè la contingenza ontologica del mondo (che in Bontadini è conseguenza della dimostrazione dell'esistenza del «Dio creatore»). Un rilievo critico, questo, che ho già rivolto a Bontadini e che anche Arata richiama, condividendolo, in queste sue pagine (pp. 598-99).¹ Ma che si applica anche al tentativo di Arata, contenutisticamente diverso da quello di Bontadini, di fondare la contingenza ontologica dell'«io» sulla base del riconoscimento «primario» e «imprescindibile» dell'impossibilità che l'ente non sia.

2. Per quanto riguarda Bontadini, considero innanzitutto un'obiezione da lui rivolta allo scritto *Attualismo e «serietà» della storia*, contenuto nel presente volume (cfr. G. Bontadini, *Gentile e la metafisica*, in AA.VV., *Il pensiero di Giovanni Gentile*, vol. I, p. 107 sgg., Istituto della Enciclopedia Italiana, 1977, Roma). L'obiezione riguarda l'implicazione, chiarita (anche) in quello scritto, tra l'affermazione dell'«evidenza» del divenire (inteso in senso nichilistico) e l'impossibilità di ogni immutabile.

Come si è visto, la «serietà» del divenire è, dal punto di vista del

nichilismo, lo stesso tener fermo il divenire come provenire e ritornare nel niente, è cioè la stessa coerenza dell'essenza (nichilistica) del divenire. Questa «serietà» è dunque il senso stesso dell'uscire e del ritornare nel niente e quindi è la negazione di tutto ciò la cui esistenza (come appunto accade all'esistenza degli immutabili) renderebbe impossibile l'esistenza di questo senso. Proprio all'opposto di quanto è sostenuto dalla metafisica classica, se il divenire esiste, allora «Dio» (come Immutabile) non può esistere. Il suo esistere renderebbe nullo il processo dell'uscire e del ritornare nel nulla, giacché renderebbe ente il niente da cui si dovrebbe uscire e in cui si dovrebbe ritornare.

Bontadini, invece, obietta: «Si scorge, allora, che il “divenire” contrasta con l'ammissione dell'immutabile, se – e solo se – è preso, appunto, come “serio”. Ora, che il divenire sia *evidente*, è evidente per tutti (salvo che per Severino): è evidente per tutti, cioè, che il divenire è dato dall'esperienza – ed è, pertanto, un innegabile – . Non è invece dato dall'esperienza che il divenire sia “serio” nel senso anzidetto. Che la *quantitas realitatis* che nell'esperienza sorge e tramonta, si dia solo nell'esperienza, e non si dia, non sia anticipata oltre l'esperienza, questo l'esperienza non lo dice e non lo può dire, appunto perché è cosa che si decide *oltre* l'esperienza. Se il divenire è un incontrovertibile, la sua “serietà” è invece un semplice postulato, una esigenza... La tesi severiniana – l'incompatibilità dell'evidenza del divenire con l'immutabile – è sostenuta dalla arbitraria identificazione del divenire con quella certa “serietà” dello stesso, che invece non è punto “evidente”» (art. cit., p. 117).

In questa obiezione di Bontadini l'incomprensione è duplice: 1) si equivoca il senso della «serietà» del divenire; 2) si ritiene che il mio scritto sostenga che, per il nichilismo, la «serietà» del divenire – inteso nel senso equivocato da Bontadini – sia qualcosa di attestato dall'esperienza. Rispondo dunque nel modo seguente.

La «serietà» del divenire, come si è detto, è innanzitutto data dalla circostanza che il diveniente esce dal niente e vi ritorna. È questo aver a che fare col niente che, per il nichilismo, è attestato dall'esperienza, ossia è «evidente». Ma il divenire, così inteso, *implica necessariamente* l'inesistenza di ogni immutabile; appunto perché, si è visto, tale esistenza renderebbe nullo il processo del divenire. Proprio perché si tratta di un' *implicazione necessaria*, non si tratta di un'attestazione dell'esperienza.

(Il senso autentico della *necessità* di questa implicazione appare al di fuori del nichilismo: la necessità che unisce questi due tratti del nichilismo – evidenza del divenire e inesistenza degli immutabili – è autentica necessità solamente al di fuori di ogni logica del nichilismo. E tuttavia anche questa logica, quando diviene consapevole della propria struttura, *implica necessariamente* – secondo il senso che la

«necessità» assume all'interno di tale logica – l'esclusione dell'esistenza degli immutabili.)

Dunque: se il divenire (in senso nichilistico) esiste, è impossibile l'esistenza di ogni immutabile, ed è necessario che il divenire si ponga come la totalità dell'ente (come accade nell'idealismo e appunto in quello attualistico). La coerenza alla «serietà» dell'annullamento e dell'uscire dal niente (al fatto cioè che il niente è niente e non è la finzione del niente; e al fatto che si ritiene «evidente» l'assenza della finzione) implica l'inesistenza di ogni immutabile, e quindi anche dell'«Immutabile Creatore» della metafisica classica ripresa da Bontadini.

Ancora, Bontadini ha criticato Nicola Abbagnano (cfr. «Vita e Pensiero», Milano, aprile 1979, pp. 28-39) per il modo in cui egli, su «Il Giornale nuovo» del 7 dicembre 1978, aveva espresso il suo consenso a proposito del mio libro *Gli abitatori del tempo* (Roma, 1978) e, in generale, dei miei scritti. Secondo Bontadini, Abbagnano attribuirebbe loro dei meriti che non sono quelli da essi effettivamente posseduti, e che peraltro Bontadini indica determinatamente. Tra gli «elogi» rivolti da Abbagnano ai miei scritti e non condivisi da Bontadini, vi è quello del «rispetto per le cose, contro la pretesa tecnicistica» (p. 36). Se al «rispetto» si toglie il senso di un comportamento etico, che può essere presente o no nell'individuo, e lo si intende come il *respicere*, lo sguardo in cui le cose appaiono così come esse sono, allora il principio fondamentale dei miei scritti, che tutte le cose sono eterne e che quindi non esistono «Signori», o «Padroni» delle cose, implica certamente il «rispetto delle cose», cioè l'apparire del loro essere già da sempre sottratte ad ogni forma di dominio. Bontadini nega invece che tale «rispetto» sia una caratteristica dei miei scritti e ritiene che con questa negazione venga in chiaro anche un loro limite. Sennonché, ancora una volta, ciò che anche in questa occasione viene in chiaro è soltanto uno dei limiti della critica che da tempo Bontadini mi rivolge. Vediamo.

Bontadini scrive che «per Severino il *divenire* non è attestato dall'esperienza» (p. 33) e sottolinea in modo particolare che ad accettare questa tesi sono solo io: «e chi la accetta, all'infuori di Severino?»: «la constatazione del divenire» è qualcosa «che tutti facciamo (tutti, meno Severino)» (*ibid.*). Bene; non dimentichiamocelo. Ma Bontadini sa molto bene (molto meglio di tanti altri miei critici) che il divenire, che per i miei scritti non è attestato dall'esperienza, è l'uscire e il ritornare nel niente da parte delle cose. Pertanto, quando egli afferma che tutti, «tutti, meno Severino», fanno constatazione del divenire, intende che tutti (con la solita eccezione) constatano l'uscire e il ritornare nel niente da parte delle cose. Poiché Bontadini non usa

le parole a caso, «tutti» significa «tutti» (con la solita eccezione): nella totalità di coloro che constatano il divenire (inteso nel senso indicato) è quindi incluso anche, per esempio, il tecnocrate.

Sennonché, al tecnocrate, Bontadini fa recitare una doppia parte, e la prima in contraddizione con la seconda. La prima è quella in cui il tecnocrate è uno di coloro che constatano l'uscire e il ritornare nel niente da parte delle cose. La seconda è invece singolarmente accomodante con quell'unico («Severino») che non fa quella constatazione. Bontadini osserva innanzitutto che «la tecnica “riesce”; riesce, cioè, a determinati prodotti» (p. 36); e si domanda: «Mancanza di rispetto?» (di quel «rispetto per le cose», cioè, di cui sarebbero invece provvisti, secondo Abbagnano, i miei scritti). Bontadini risponde a questa domanda tentando di mostrare che, data la mia posizione filosofica, allora anche la tecnica può essere piena di quel «rispetto per le cose» che nei miei scritti le è invece negato. Scrive: «Cesseremo dal coltivare i campi, dal costruire mezzi di trasporto, dal curare le malattie? Per strana che sia, la dottrina di Severino non giunge a tanto. Egli avverte soltanto, da filosofo, che la nostra industria, e in genere il nostro operare, il nostro trasformare, non tocca l'essere delle cose, ma solo il loro *apparire*... Allora il tecnocrate, che si trovasse a conversare con Severino, potrebbe osservargli che egli ha tutto il *rispetto* per l'essere, in quanto la sua manipolazione tocca soltanto l'apparire». Egli infatti riesce «a trasformare l'apparire (a far scomparire la malattia, a far comparire gli elettrodomestici)... lasciando l'essere nella sua beata, intoccabile, immobilità» (pp. 36-37).

Sembra comunque a Bontadini che anche il tecnocrate possa starsene beato nella scomoda posizione in cui Bontadini l'ha messo. Giacché il tecnocrate che si trova a conversare con Severino si è dimenticato di essere uno di tutti quelli che, «meno Severino», fanno la constatazione che le cose escono e ritornano nel niente. Si è dimenticato della prima delle due parti assegnategli da Bontadini e recita la seconda, dove egli è addirittura disposto a riconoscere che tutte le cose sono eterne e che quindi ciò di cui egli fa esperienza *non* è il loro uscire e ritornare nel niente. Questa volta, si può dire che tutti, «meno Bontadini», sono convinti che questa specie di tecnocrate non esista. Il tecnocrate reale rifiuta, coerentemente, la seconda delle due parti assegnategli da Bontadini e si tiene soltanto la prima: a quel modo in cui la tecnica può tenerla, cioè secondo una modalità dove l'uscire e il ritornare nel niente – il senso nichilistico del divenire –, pur essendo l'evidenza originaria dell'Occidente, tende peraltro a rimanere sullo sfondo.

E dire che, poche righe prima, Bontadini aveva osservato che «l'uomo di oggi [e quindi anche il tecnocrate] ritiene che non gli siano accessibili verità eterne – sul tipo di quella severiniana –, che

non si possa andare oltre la probabilità – quella, soprattutto, fornita dalla scienza» (p. 36). Il tecnocrate che si trovasse a conversare con Severino direbbe dunque di non vedere attorno a sé alcun essere eterno del quale egli debba avere rispetto, e che per lui ogni cosa è in linea di principio sottoponibile al progetto di dominio della tecnica, quel progetto di dominio che si fonda sulla constatazione che le cose escono e ritornano nel niente, e nel quale il dominio è appunto la capacità di farle uscire e ritornare nel niente.

Ma Bontadini altera essenzialmente anche il senso dei miei scritti quando afferma che, per essi, il nostro operare «non tocca l'essere delle cose, ma solo il loro apparire», sì che per essi sarebbe accettabile una scienza e una tecnica che riuscissero «a trasformare l'apparire (a far scomparire la malattia, a far comparire gli elettrodomestici)... lasciando l'essere nella sua beata, intoccabile immobilità». Nei miei scritti si afferma di certo che l'operare della tecnica non riesce a far uscire e a far ritornare nel niente le cose, e quindi ciò che la tecnica (la cultura contemporanea) interpreta come dominio dell'ente è in verità un apparire e uno scomparire dell'eterno. Ma ciò non significa che una tecnica inedita che si limitasse a *far scomparire* le malattie e a *far apparire* gli elettrodomestici si manterrebbe al di fuori del nichilismo dell'Occidente. Nella storia dell'Occidente, la volontà di eliminare la malattia e di produrre le macchine e tutte le opere della tecnica accade all'interno della persuasione (più o meno consapevole) di dominare e controllare l'uscire e il ritornare nel niente da parte delle cose; e se avesse ancora senso parlare di «volontà», al di fuori del nichilismo dell'Occidente, questa volontà non potrebbe volere e non potrebbe ottenere *quello stesso* che è voluto e ottenuto all'interno della persuasione in cui il nichilismo consiste. Se ha senso parlare di volontà al di fuori dell'alienazione dell'Occidente, è impossibile che questa volontà voglia l'apparire e lo scomparire di quel contenuto che appare e scompare solo in relazione alla persuasione che esso sia tratto fuori e risospinto nel niente dalle forze che lo dominano. Tale contenuto è l'aspetto determinato, il corpo concreto dell'alienazione. Esso stesso è un eterno; ma uscire dall'alienazione significa appunto attendere un contenuto *diverso*, una terra *diversa* da quella che appare nell'alienazione.

Questa diversità non è il semplice *rovesciamento* della vecchia terra; alla vecchia terra dell'alienazione appartiene anche il rovesciamento dei propri ritmi: alla terra dominata dalla volontà di potenza appartiene non solo la volontà di distruggere la malattia e di produrre gli elettrodomestici, ma anche la volontà di produrre la malattia e di distruggere gli elettrodomestici; e non solo la volontà di dominio che si esprime nell'azione, ma anche quella che si esprime nell'inazione, nella fuga dalla vita e dal mondo, cioè nella produzione della rinuncia.

«Cesseremo dal coltivare i campi, dal costruire mezzi di trasporto, dal curare le malattie?» Sì, nella misura in cui queste (e il loro rovescio) sono opere dell'alienazione dell'Occidente. No, se quel «cessare» fosse la semplice volontà di rovesciare un ritmo dell'operare in favore di un altro (in favore cioè del ritmo della rinuncia).

Che cosa accade, allora, se l'alienazione dell'Occidente è destinata al tramonto? Questo è il problema autentico che a questo punto si apre. Già il formularlo dicendo: «Che cosa faremo noi, allora?» presuppone che il senso del «noi», della «cosa» e del «fare» sia già fuori discussione.

Ancora un rilievo a proposito di quel tipo spurio di tecnica di cui parla Bontadini, che si limiterebbe a «far apparire e scomparire» le cose, con tutto il rispetto per il loro essere eterno. Questa tecnica non esiste e non ha niente a che vedere con i miei scritti. Ma, volendo seguire Bontadini in questa *sua* ipotesi, penso che Bontadini vorrà concedere che quando, nella nostra civiltà, un costruttore costruisce una casa, egli compia *certe operazioni e non altre*, perché è convinto di produrre una certa cosa che ancora non esiste e che egli si crede capace di far esistere. Quando egli ha costruito la casa, la casa appare. Ma crede proprio, Bontadini, che se il costruttore di una casa fosse convinto non già di produrre qualcosa che ancora non esiste, ma di «far apparire» una casa eternamente esistente, il suo operare sarebbe *identico* a quello da sempre adottato da coloro che, abitatori dell'alienazione, si propongono di costruire una casa? O non crede piuttosto Bontadini che questo costruttore spurio opererebbe in modo del tutto diverso e che la sua tecnica sarebbe del tutto diversa da quella reale, con cui si costruiscono le case? E se il costruttore spurio dovrà operare in modo del tutto diverso dal reale costruttore di case, come può continuare a ripetere, Bontadini, che la tecnica, avendo a che fare con la persuasione dell'eternità di tutte le cose, potrebbe indisturbata continuare a fare quello che faceva prima, lasciando indisturbato l'essere, nella sua beata immutabilità? A questa tecnica spuria, ripeto, nessuno crede, «meno Bontadini». Qui si voleva dire soltanto che, anche Bontadini, dal concetto di questo suo tipo di tecnica *non* può trarre le conseguenze che egli crede di poter trarre per mostrare che, anche affermata l'immutabilità di tutte le cose, gli uomini continuerebbero ad agire come prima. Ma, abbiamo mostrato, è solo Bontadini a credere nella possibilità di questa tecnica spuria e costretta a recitare contemporaneamente due parti tra loro incompatibili.

Accolgo infine con molto piacere l'invito che Bontadini mi rivolge di replicare alla svelta alla sua *Lettera a Severino*, comparsa sul n. 7 di «Spirali». Ma non per i motivi che egli adduce tra il serio e il faceto

(«fa in modo che abbia il tempo di poter ancora, per un'ultima volta, difendermi»): la stessa fotografia sua, pubblicata da «Spirali», mostra una vigoria che mal si accorda con le malinconie. Rispondo alla svelta, perché se da molto tempo sono convinto che Bontadini ha tutti i numeri per venire dalla mia, d'altra parte gli ostacoli che deve superare sono ancora parecchi, e quindi è bene non perdere tempo.

Ma l'ostacolo maggiore l'ha forse già superato dopo l'uscita, nel 1964, del mio saggio *Ritornare a Parmenide*. Da allora, Bontadini ha sempre più decisamente abbandonato il suo vecchio «Principio di Parmenide» – che «afferma la impossibilità che l'essere sia originariamente limitato dal non essere» e che «si appoggia direttamente al *primo principio* o principio di contraddizione, in quanto ammettere il contrario varrebbe appunto quanto attribuire al non essere la *positività*, come incidenza sull'essere, forza limitatrice dell'essere» –, per riconoscere che la ragione autentica per la quale l'ente è immutabile non è che, se non lo fosse, si attribuirebbe al non essere la positività, cioè la forza di limitare l'essere, ma è la ragione indicata nei miei scritti, e cioè che, se l'ente divenisse (uscisse e ritornasse nel niente), esso sarebbe niente. (L'avvicinamento di Bontadini al contenuto dei miei scritti è dunque sostanziale. Ma mi sembra che egli corra un po' troppo quando afferma addirittura che l'*unico* punto che ci divide è oggi l'interpretazione dell'esperienza. Mi sembra prematuro dirlo, perché troppe sono le cose che ancora Bontadini deve abbandonare perché si verifichi quella felice circostanza.)

Parlo «dei miei scritti», al plurale, perché se Bontadini scrive che *Ritornare a Parmenide* «era l'esplosione del nuovo Severino», invece il tratto fondamentale di questo saggio (e Bontadini ha una spiccata preferenza per i fondamenti a scapito dei corollari) – l'affermazione cioè che l'ente è, in quanto ente, immutabile, perché, se divenisse, esso sarebbe, in quanto ente, niente – tale tratto, dico, era già esplicitamente contenuto in uno scritto che avevo composto più di dieci anni prima e che era apparso, col titolo *La metafisica classica e Aristotele*, nel 1956, nel numero speciale che «Rivista di filosofia neoscolastica», aveva in quell'anno dedicato ad Aristotele. Nella «Premessa» del volume, P. Agostino Gemelli presentava questo mio scritto giovanile dicendo che in esso appare «come l'essenziale nucleo metafisico consista nello stesso principio di non contraddizione, assunto nel suo autentico e assoluto valore ontologico, e non nel suo semplice aspetto formalistico; sì che l'essenza della metafisica classica trova la sua individuazione più pura nella metafisica eleatica, della quale il saggio di Severino è una notevole valorizzazione: il principio di non contraddizione implica la stessa *immediata* affermazione dell'Assoluto» (p. VII). Perfetto. D'altronde lo stesso Bontadini aveva

avuto modo di sperimentare l'acume di Gemelli che, quando Bontadini era ancora studente all'Università Cattolica, aveva inventato il progetto di ricondurre l'attualismo gentiliano nell'ambito di un pensiero metafisico aperto al cristianesimo. Progetto che poi Bontadini ha fatto suo e nella cui realizzazione consiste il suo poderoso contributo agli studi filosofici. Gemelli, comunque, aveva perfettamente colto che l'«eleatismo» del mio scritto non aveva nulla a che vedere col «Principio di Parmenide» di Bontadini. Il quale, quando uscì *Ritornare a Parmenide* ebbe a scrivere che questo mio «manifesto» avrei dovuto renderlo pubblico in altro momento: «o cinque anni fa, oppure fra cinque anni, per lo meno». Affermazione alquanto sibillina, ma sbagliata, perché il tratto fondamentale di quello scritto, come sto dicendo, l'avevo reso pubblico dieci anni prima. Anche se è vero che, per i «corollari», mi sarebbero poi occorsi altri dieci anni. E il più vistoso di questi corollari era indubbiamente la critica della tradizione filosofica occidentale.

Ma, in quello scritto del '56, anche questa critica incominciava a farsi sentire. Dopo aver affermato che, con Parmenide, l'invasione dell'essere «acquista anche la forma di una radicalità ultima: *l'essere è*», il testo proseguiva: «Questo, e non altro, è il principio di Parmenide – o, nella sua formulazione negativa, l'essere non è non essere. Il principio dell'*ex nihilo nihil* è ereditato da Parmenide dalla tradizione filosofica, e comunque esercita, nella metafisica parmenidea, una funzione subordinata... Ma la negazione del divenire scaturisce *immediatamente* dall'autentico principio di Parmenide: l'essere è. Se l'essere diviene – se il positivo sopraggiunge –, l'essere, prima di sopraggiungere, non era: ed è appunto questo l'assurdo, o è appunto questa la definizione dell'assurdo: che l'essere non sia» (p. 3). A questo punto seguiva una nota importante, che riporto per intero: «È sufficiente la lettura del celeberrimo frammento 8° per accertare che l'affermazione dell'immutabilità dell'essere è basata sull'affermazione che l'essere è e non può non essere. Il motivo per cui l'essere non è generato, non sopraggiunge, è, *semplicemente*, che “non si può dire o pensare che non sia” (vv. 12-13). E più innanzi (v. 24) si ribadisce che se l'essere “fosse venuto all'esistenza non è, e neppure se è per essere nel futuro”. È la tradizione melissiana che non comprende la formidabile potenza del principio parmenideo, e sente il bisogno di rifarsi al principio dei “fisici” che dal nulla nulla si genera. L'esempio più inequivocabile è il frammento 1°, dove Melisso afferma: “Sempre era ciò che era e sempre sarà. Infatti se fosse nato è necessario che prima di nascere non fosse nulla. Ora, se non era nulla, in nessun modo nulla avrebbe potuto nascere dal nulla”. Dove è chiaro, per chi ha capito il senso del principio di Parmenide, che l'ultima proposizione è *del tutto superflua*, o può essere tenuta ferma solo da chi

non si avvede che è proprio la supposizione che l'«essere non era nulla» ciò che costituisce l'assurdo. Sì che il principio dell'*ex nihilo nihil* è qui introdotto perché non ci si sa sollevare alla comprensione del principio parmenideo».

Il «Principio di Parmenide» di Bontadini rientrava appunto nella «tradizione melissiana» (come avrei poi ripetuto in *Ritornare a Parmenide*), perché l'esclusione che il nulla abbia la forza di limitare l'essere era uno dei modi di formulare il principio dell'*ex nihilo nihil*, e quindi era a sua volta un'affermazione «del tutto superflua», la cui introduzione dipendeva dal fatto che «non ci si sa sollevare alla comprensione del principio parmenideo». E poche pagine dopo il testo aggiungeva: «L'aristotelismo *riguadagna* dunque il teorema eleatico dell'immobilità dell'essere... Ma è notevole rilevare che lo *riguadagna* introducendo una struttura logica *nuova* rispetto a quella che costituisce quel teorema. La novità è data dal fatto che il discorso *mediazionale* aristotelico si *basa* sul principio eleatico che l'essere non è non essere; mentre Parmenide ottiene il teorema dell'immobilità dell'essere *con lo stesso principio* che l'essere non è non essere; o il risultato è questo stesso principio: originario, immediato risultare. Per questo lato l'eleatismo ha il vantaggio della semplicità o della radicalità ultima, mentre l'aristotelismo prolunga un discorso che ha già avuto il suo compimento» (p. 10). (A questo punto, avrei dovuto dire che tale prolungamento è dovuto, come già avevo osservato nella nota fuori testo qui sopra riportata, all'incapacità di sollevarsi alla comprensione del principio parmenideo. E invece concludevo il passo affermando che «il prolungamento è insieme un'esplorazione fruttuosa». La tradizione filosofica con la quale il mio scritto del '56 aveva rotto, restava ancora attaccata al vestito.) Era chiaro che quanto scrivevo del carattere *mediazionale* dell'aristotelismo si applicava anche alla *mediazione* che in Bontadini conduceva dal principio di non contraddizione – sul quale egli faceva «appoggiare», come abbiamo visto, il suo «Principio di Parmenide» – all'affermazione dell'immobilità dell'essere. Infatti, al termine dello scritto, a proposito di un'obiezione di Armando Carlini al «Principio di Parmenide» bontadiniano – esso, come principio della permanenza dell'essere, implicherebbe, sosteneva Carlini, una valenza temporale –, osservavo: «L'obiezione ci riguarda da vicino, e anzi, in certo senso, più originariamente, perché mentre per il Bontadini il principio della permanenza è risultato di una *mediazione*, che ha la sua base di immediatezza nel principio di contraddizione, noi ora vediamo che il principio della permanenza è immediatamente implicato dal principio di contraddizione, che è l'autentico principio di Parmenide» (p. 25).

Ma, come dicevo, Bontadini si è allontanato dalla sua vecchia posizione. Non col ritmo che lo porterebbe ad aver ridotto ad un unico

punto, come egli ritiene, il dissenso tra noi; e inoltre con alcuni ripensamenti e pentimenti, proprio sul tema decisivo, che compaiono anche in questa sua *Lettera*. Dove il tono «melissiano» è particolarmente scoperto e i vecchi amori tornano in circolazione. La contraddizione del divenire, infatti, non è definita puramente come il non essere, cioè l'esser niente da parte dell'ente che esce e ritorna nel niente, ma come «la sopraffazione del negativo sul positivo», come affermazione del «nulla annullatore» dell'ente. L'assurdo, nel divenire, non è che l'ente non sia, cioè sia niente; ma è che sia il niente a render niente l'ente, cioè che il niente – secondo la vecchia lezione – sia un positivo avente la forza di annullare l'ente. E questa contraddizione – che è una pseudo-contraddizione, in quanto volta le spalle a quella autentica – Bontadini crede di togliere affermando che «l'annullatore non è più il nulla, ma è l'atto creatore che è identico a Dio». È strano come Bontadini, che si sente di casa col «senso comune» e col «buon senso», non avverta che se nel suo discorso c'è almeno l'apparenza della strada che porta dal divenire all'«Annullatore», della strada invece che porta dal divenire (o dall'«Annullatore») al «Creatore» non c'è nemmeno l'apparenza, sì che il suo «Dio» rimane unicamente l'«Annullatore dell'ente» e la strada a disposizione porta davvero al Creatore, nel senso popolare dell'espressione. Un «Dio» che è una iattura. Col che mi spiego quel certo qual diffuso contristamento di questa e altre pagine di Bontadini; ma non mi spiego perché egli non voglia essere da me collocato tra i nichilisti. Bontadini, cui piace la prosa, alla fine della sua *Lettera* scrive che «Dio» non è un tappabuchi. È un *lapsus*. Perché è proprio Bontadini a dirci che i buchi (cioè il «non essere dell'essere», la «ferita della negatività») è «Dio» e non il nulla a farli. Di modo che – sempre per stare alla sana prosa – Dio è costretto ad essere Tappabuchi perché è lui il Bucatore.

Sulla questione del senso della tecnica, a proposito della quale avevo risposto, con le pagine sopra riportate, a una critica che Bontadini mi aveva rivolto su «Vita e Pensiero», c'è poco da dire. Bontadini riconosce che ho ragione. I lettori di «Vita e Pensiero» sono avvertiti: questa porzione del suo articolo facciano conto che Bontadini non l'abbia scritta. (Peccato, perché le facezie contenutevi erano buone.)

E veniamo alle critiche che, anche in questa sua *Lettera*, Bontadini mi rivolge. Come al solito, prima indica gli «inconvenienti» che scaturiscono dai miei scritti, poi va «al sodo». Poiché anche Bontadini riconosce che gli «inconvenienti» in buona logica non hanno peso, andiamo subito al sodo.

La questione può essere così riassunta. La tesi che tutto l'ente è immutabile è smentita, secondo Bontadini e tanti altri, dall'esperienza (ossia dall'apparire degli enti), che attesterebbe che gli enti escono dal

niente e vi ritornano. Nei miei scritti si mostra invece che tutto questo non è attestato dall'esperienza, ma è il risultato di una cattiva interpretazione di essa. Ciò che per il nichilismo è l'apparire dell'uscire e del ritornare nel niente, è invece, al di fuori del nichilismo, l'apparire del comparire e dello scomparire degli eterni. Il «divenire» è cioè, in verità, l'entrare e l'uscire dal cerchio dell'apparire, da parte degli enti eterni. Al di fuori del nichilismo, il senso del «divenire» va cioè ridefinito. Bontadini obietta: «Ma entrare e uscire sono termini di movimento». Rispondo: «Sì, ma del movimento ridefinito al di fuori del nichilismo».

Bontadini *presuppone, ma non dimostra*, in questa prima obiezione, che «entrare» e «uscire» non possano significare altro che «entrare nell'essere o nel nulla» e «uscire dall'essere o dal nulla». La *dimostrazione* dovrebbe essere data dalla seconda obiezione. Bontadini si costruisce un *modello empirico* che mette in corrispondenza alla mia tesi; vedendo poi che il modello empirico non funziona, conclude dichiarando l'insostenibilità della tesi. E invece si è vista soltanto l'inidoneità del modello ad esprimere la tesi. Se tutto è immutabile, argomenta Bontadini, e poiché Severino afferma il comparire-scompare dell'eterno, allora «è per lo meno necessario che l'esperienza, che quello che possiamo chiamare il *faro*, il riflettore, il fascio di luce dell'esperienza, si sposti dall'uno all'altro dei contenuti eterni. Almeno questo faro *diviene* nel senso nichilistico del termine». Che con fari e riflettori accadano cose di questo genere, si può anche capire. Se è visibile un movimento locale, allora o è il corpo illuminato, o è il faro che lo illumina, a muoversi (oltre che di moto nichilistico) di moto locale. Ma, santo cielo, come può Bontadini ricondurre il rapporto tra l'apparire e il suo contenuto a un fenomeno ottico-meccanico? Che cosa lo autorizza a stabilire che questo rapporto deve regolarsi secondo le leggi dei riflettori (ossia secondo il modello empirico che si è costruito)? Il *concetto* da discutere era invece questo: *poiché* tutto è eterno, allora *tutto* ciò che entra ed esce dall'apparire (trascendentale) – tutto, quindi *anche l'apparire* (empirico, parziale) di ciò che entra ed esce dall'apparire – è anche quando non appare. Ossia, *tutto* ciò che entra ed esce dall'apparire – e quindi anche l'apparire dell'entrante e dell'uscente – diviene in senso *non nichilistico*. E questo vale anche per la terza ed ultima obiezione, dove Bontadini ripete che almeno l'apparire di ciò che appare diviene in senso nichilistico.

Ma a questo punto vorrei riproporre a Bontadini una questione, alla quale (insieme ad altre) egli non ha mai voluto rispondere. Se anche questa volta dovesse mancare all'appuntamento, sarei autorizzato a concludere che Bontadini si è reso conto di non poter rispondere. Egli afferma anche in questa *Lettera* che «è innegabile» che almeno la

presenza, cioè l'apparire degli enti, diviene nel senso dell'uscire e del ritornare nel niente. Chiedo: questa «innegabilità» è dovuta a una *dimostrazione* o a una *constatazione* (cioè all'apparire)?

Nel primo caso, la dimostrazione si fonderebbe sulla struttura originaria del sapere, e questa struttura, in quanto distinta da quella dimostrazione, non potrebbe contenere ciò che da questa dimostrazione risulta: sulla base della struttura originaria, non si potrebbe cioè affermare l'esistenza dell'annientamento (e l'intera «prospettiva dialettica» di Bontadini, dove si vuole conciliare tesi – immobilità del tutto – e antitesi – esperienza dell'annientamento –, andrebbe all'aria, appunto perché l'antitesi, ossia l'annientamento dell'ente, non si costituirebbe come qualcosa di originariamente innegabile).

Il secondo caso è quello in cui Bontadini effettivamente si trova. L'annientamento dell'ente è innegabile perché è constatato, appare. È dunque su questa fede nell'apparire dell'annientamento che dobbiamo riflettere. Chiedo: ciò che si annienta continua ad apparire? oppure scomparire, esce dall'apparire, nella misura in cui si annienta? e nella misura in cui non scomparire, nemmeno si annienta? Vuol dire forse Bontadini che gli annullati di cui parla continuano a mostrare l'essere loro che si è annullato? Ritengo che Bontadini (e con lui tutti gli altri) risponderà di no. Dunque, il portarsi nel niente è insieme il portarsi al di fuori dell'apparire. Ma se ciò che viene chiamato annientamento è insieme uno scomparire dell'ente, e se l'ente non si annienta prima di scomparire, in base a che cosa si afferma che ciò che è scomparso (ossia che è uscito dal cerchio dell'apparire) è andato nel niente? Come può il cerchio dell'apparire attestare quale sia la sorte di ciò che da tale cerchio è uscito? Come può, quindi, l'apparire essere il fondamento dell'affermazione che ciò che esce dall'apparire diventa niente? Tutto questo vuol dire che l'annientamento non può apparire. La struttura originaria del sapere non include l'apparire dell'annientamento. (E anche in questo secondo caso la «prospettiva dialettica» di Bontadini se ne va all'aria – e con essa tutta la fede dell'Occidente nell'«evidenza» dell'annientamento e dell'uscire dal niente).

Ma se la struttura originaria non include l'*apparire* dell'annientamento, e include invece l'*impossibilità* dell'annientamento dell'ente in quanto ente (cosa che Bontadini è venuto, come dicevamo, a riconoscere), allora è anche *impossibile* che una qualsiasi mediazione possa giungere a mostrare (come appunto pretenderebbero le obiezioni che Bontadini mi rivolge) che vi sia un qualche ente – almeno l'«apparire» che, – nell'entrare e uscire dal cerchio dell'apparire, si annienta. È impossibile che sul fondamento della struttura originaria si giunga alla negazione di tale struttura. Termino

con un codicillo. Non vorrei che il lettore leggendo le battute di Bontadini nei miei riguardi e le mie nei suoi, prendesse l'abbaglio di credere che poi, ognuno dei due, abbia il suo uditorio con il quale si intende a meraviglia. Direi invece che, nonostante tutto, è ancora tra noi due che ci si intende meglio. Appunto per questo affermavo all'inizio che Bontadini ha tutti i numeri per venire dalla mia. Ricambio di cuore, al caro Maestro, il suo abbraccio affettuoso.

3. Aldo Masullo ha riformulato su «Rinascita» (23-5-80 pp. 35-36), l'obiezione che già abbiamo considerato nelle pagine precedenti (cfr. *Tramonto del marxismo*, 6, Appendice). Scrive: «Se è vero che tutto è immutabile, come si può condannare un pensiero che, in quanto "tecnica", progetta di "creare" dove c'è il nulla e "distruggere" dove c'è l'essere, e si riduce perciò a "violenza"? In effetti, o il pensiero come violentante potenza è impotente, o l'essere non è immutabile [l'immutabilità di cui qui parla Masullo non è quella che compare all'interno della storia del nichilismo, ma è l'immutabilità che si manifesta, al di fuori dell'alienazione del nichilismo, nello sguardo della Necessità]. Anche se si ammette che tutto ciò che sembra "crearsi" e "distruggersi" è solo un comparire ed uno scomparire, come può la "tecnica" far comparire o scomparire qualcosa in un ordine diverso da quello per sempre destinato, se il tutto è immutabile? Ancora una volta, o l'ordine non è affatto immutabile, e dunque l'essere non è, ma tutto diviene, o la "tecnica" è impotente. Nel primo caso, l'intera tesi di Severino cade. Nel secondo, si è costretti ad ammettere che tutto ciò che la "tecnica" crede di riuscire a far comparire o scomparire, e la sua stessa "violenza", sono scritti nell'eterna necessità, così come allora lo è qualsiasi violenza. Non dunque il rifiuto della verità assoluta, cioè logico-metafisica, rende la condanna della violenza senza verità, come Severino sostiene, ma al contrario appunto il possesso della verità dell'immutabile tutto che Severino persegue, rende risibile e senza senso la condanna di una violenza che, in quanto apparire di una determinazione dell'essere, secondo l'ordine necessario, non sarebbe propriamente violenza».

Rispondo. *Certamente*, «il pensiero come violentante potenza è impotente», perché *non può riuscire* ad annientare l'essente e a trarlo dal nulla. Lo scopo della volontà alienata non può esistere. Ma tale volontà esiste. E tutto sembra oggi dominato da tale volontà. Ma è a questa volontà stessa che sembra di dominare il tutto. Il tutto è e si manifesta secondo la Necessità del tutto e non secondo ciò che alla volontà alienata sembra che accada. La tecnica, quindi, *non può* «far comparire e scomparire qualcosa in un ordine diverso da quello per sempre destinato».

Ma che la violenza della tecnica e ogni violenza siano «scritti nell'eterna necessità» non implica che la condanna della violenza sia

senza verità. L'errore rimane errore anche se il suo essere e il suo apparire sono necessari. La verità dell'essere e dell'apparire è il fondamento che rende possibile l'essere e l'apparire di ogni ente, e quindi anche di quell'ente che è l'errore, cioè la persuasione che nega il contenuto della verità (e il cui contenuto è quindi la follia – l'identificazione dell'ente e del niente – il cui essere è impossibile). Masullo confonde dunque la verità, alle cui leggi è necessità che anche l'errore si adegui in quanto ente e in quanto ente che appare, con la «verità» di ciò che viene affermato dall'errore. È questa seconda «verità» che è impossibile: appunto perché la verità è lo stabilire l'opposizione tra il proprio contenuto e quello dell'errore.

Ma l'Occidente si allontana dalla Necessità della verità e iscrive la verità nell'ἐπιστήμη (cfr., in questo libro, 3, *Götterdämmerung*). Nel processo di coerentizzazione del nichilismo, questa «verità», in quanto immutabilità che rende impossibile l'«evidenza» del divenire, è destinata a tramontare. Ed è in questa situazione, interna al nichilismo, che «il rifiuto della verità assoluta, cioè logico-metafisico, rende la condanna della violenza senza verità». Al di fuori del nichilismo, la «condanna» della violenza è lo stesso apparire della follia *come tale*, cioè *come alienazione* che domina la terra – l'alienazione, la cui persuasione di dominare la terra ha ricevuto la testimonianza del linguaggio. (L'approfondimento del senso di questo dominio è contenuto nei miei scritti *Legge e caso*, Milano, 1979, capp. XXI-XXIII e *Destino della necessità*, Milano, 1980, capp. XI-XV). La violenza della tecnica non smuove la Necessità (ed è e appare secondo la Necessità, come ogni ente); ma l'alienazione di questa violenza evoca un mondo che viene creduto (dall'alienazione stessa) il mondo reale e in cui si crede di poter far uscire l'ente dal niente e di poter farvelo ritornare – un mondo cioè in cui si crede reale l'impossibile. La *dominazione* di questa evocazione dell'*impossibile* consiste nell'accadimento (esso stesso inevitabile) dove il contenuto di quel mondo è stato condotto nel linguaggio, mentre sono rimasti non testimoniati dal linguaggio i tratti della Necessità.

La «condanna» della violenza non è opera degli uomini e della loro «buona volontà», o di una classe sociale, o della «sanzione divina», o del «tribunale della storia»: non è un'*opera*; ma è l'apparire, nello sguardo della Necessità, del vero senso dell'alienazione in cui la violenza consiste. All'interno di questo sguardo, appare che il compimento della condanna può essere soltanto la Necessità dell'*accadimento che conduce la violenza* (e quindi la sua radice: il nichilismo) *al tramonto*. Nel tramonto, il tramontante «passa» nel senso indicato nel cap. VI di *Destino della necessità*.

4. Molto bello, molto pensato, il saggio – intitolato *La sentinella*

dell'eterno – che Tito Perlini ha dedicato ai miei scritti sul n. 10 di «Controcultura». Max Weber riportava così un celebre passo del libro di Isaia: «Una voce chiama da Seir in Edom: Sentinella! quanto durerà ancora la notte? E la sentinella risponde: Verrà il mattino, ma è ancor notte. Se volete domandare, tornate un'altra volta». In un convegno a Milano avevo ripreso questa immagine per tradurla nel linguaggio indicante il luogo che si apre oltre i confini dell'alienazione della preistoria e della storia dell'Occidente. Nella traduzione la sentinella è appunto questo linguaggio.

Perlini riconduce l'atteggiamento di fondo dei miei scritti all'«estrema durezza della risposta» della sentinella. Tale risposta è «un rifiuto di risposta, poiché contesta la legittimità della domanda e non riconosce la validità dell'esigenza che la muove». Si tratta infatti dell'esigenza che mira ad ottenere un «giorno» che ancora, durante la notte, non esiste, cioè è un niente. «È l'attesa in quanto tale – scrive Perlini – che la risposta della sentinella vuole sconsigliare. Ciò che si attende c'è già, anzi semplicemente e assolutamente è.» Questa affermazione è la premessa dell'obiezione – «l'unica», in questo contesto – che Perlini mi rivolge. Ma questa premessa (e quindi l'obiezione che su di essa si fonda) rimane indeterminata rispetto al contenuto dei miei scritti.

Quando l'Occidente attende, attende infatti sempre qualcosa che, agli occhi dell'Occidente, ancora è niente. In questo senso è certamente «l'attesa in quanto tale» che la sentinella, guardando oltre i confini dell'Occidente, sconsiglia. Ma al di sotto di ciò che l'Occidente crede di sapere della propria attesa, si apre il senso non alienato dell'attesa. Esso appartiene allo stesso sottosuolo dell'Occidente. L'attesa, nel suo senso non alienato, attende qualcosa – il «Giorno» – che, appunto, come ogni cosa, è già da sempre, eterno. Solo perché l'attesa è già, nel sottosuolo dell'Occidente, fuori dell'alienazione, essa può attendere il compimento del tramonto dell'alienazione. Questo compimento del tramonto della Notte è il Giorno. In che modo ciò che è già da sempre, eterno, – il Giorno – può essere un atteso? Perché esso, che è eterno, tuttavia ancora *non appare*. La sentinella sconsiglia l'attesa in quanto tratto dell'alienazione dell'Occidente, ma non sconsiglia l'attesa nel suo senso non alienato, cioè come attesa *dell'apparire* del Giorno. Mostra anzi come coloro, che nella Notte, chiedendo quando verrà il Giorno, attendono in modo alienato, non siano semplicemente ciò che essi credono di essere, ma siano un sottosuolo in cui essi già da sempre attendono proprio in quel modo che la sentinella indica come il modo non alienato dell'attendere. *L'essenza dell'uomo*, di cui si parla nel mio libro *Essenza del nichilismo*, è appunto il contrasto tra la superficie – il mondo come appare agli abitanti della preistoria e della storia dell'Occidente (tale mondo

comprende l'attesa malata) – e il sottosuolo, dove appare l'alienazione di quel mondo e il destino (cioè la verità) rispetto al quale l'alienazione è alienazione, e che è, proprio in quanto destino, il senso non alienato dell'attesa, cioè il destino, la verità dell'attesa – l'attesa che sa di attendere l'apparire del Giorno che è già eterno.

Il destino dell'essere si apre già da sempre oltre i confini dell'alienazione, cioè della persuasione che l'ente sia niente. In relazione al contrasto tra destino dell'essere e alienazione, Perlini si domanda: «Non si traduce però così, in definitiva, il pensiero che riposa sul senso dell'essere in una forma di raffinato quietismo, aspirando a placare ogni assillo tormentoso sorgente da una problematicità irrisolta in una catarsi che, attingendo alla suprema necessità che regola il Tutto, vanifica in definitiva proprio quel nichilismo di cui lo stesso Severino ha saputo darci analisi magistrali?».

Se non si tiene presente la relazione, prima richiamata, tra ciò che è, eterno, e il suo apparire – se cioè si crede che la sentinella, avvertendo che il Giorno è già presente nella Notte, escluda *ogni* attesa (ogni senso dell'attesa, e non quel senso che è l'attendere malato dell'Occidente), allora, certamente, la presenza del Giorno dissolve la Notte, il nichilismo resta vanificato. La Notte sarebbe soltanto un'illusione. Ma la presenza del Giorno nella Notte significa che il Giorno è il sottosuolo più profondo della Notte. Di questo sottosuolo appare il destino dell'essere, già da sempre aperto oltre i confini della Notte. Il destino (cioè la verità, della cui struttura parla il mio libro su *La struttura originaria*) è il mattino del Giorno. Il mattino appare, da sempre, anche se è ignorato dalla Notte – e, per questo, già il mattino è il sottosuolo della Notte. Ma il Giorno è il sottosuolo più profondo della Notte, perché, a differenza del mattino, ancora non appare. Proprio perché del Giorno appare solo il mattino, la Notte non è un'illusione. È un regno. Il regno degli astri eterni della Notte. (Anche la Notte è eterna.) Il nichilismo non è vanificato. La verità del destino attende il tramonto della Notte e il sopraggiungere del Giorno. La vera attesa è quella dove chi attende è la verità. Ogni altra attesa non ha verità. L'«assillo tormentoso» e la «problematicità irrisolta» di cui scrive Perlini, in quanto appartenenti alla coscienza che l'Occidente ha di sé, non hanno verità. Sono forma della Notte. La loro verità sta nel loro sottosuolo.

Perlini formula in questi termini il centro della sua obiezione: «La domanda posta alla sentinella sorge da un disagio che, a mio avviso, la risposta così intesa, non riesce a placare, Non c'è saggezza in grado di neutralizzare il dolore che s'esprime nella domanda, la quale indica un senso di mancanza che non può fare a meno di cercare il proprio "riempimento" senza però sapere individuare la strada che ad esso

potrebbe condurre... Io mi metto dalla parte del dolore che stimola la domanda e dello sforzo cui si sottopongono coloro che non vedono e non sanno e cercano disperatamente di vedere e di sapere e che, privi di ogni ancoraggio all'esterno, procedono a tentoni alla ricerca di una via di uscita dal labirinto di una situazione avvertita come intollerabile».

Come si vede, l'obiezione di Perlini è fondata su una interpretazione della risposta della sentinella, che non corrisponde al contenuto dei miei scritti. L'accadimento del linguaggio che testimonia il destino – che testimonia cioè il mattino già da sempre manifesto del Giorno, il mattino che appare anche nell'alienazione sebbene in essa non venga riconosciuto – non è l'accadimento del Giorno: con l'accadimento di quel linguaggio il tramonto dell'alienazione (la quale è originariamente lo stesso accadimento dell'esser mortale del mortale – l'accadimento di cui il nichilismo dell'Occidente è l'espressione e la testimonianza) è solo all'inizio: l'alienazione tramonta solo come pensiero astratto, mentre rimane come moltitudine delle opere che i mortali hanno accumulato sulla terra. Se si vuole chiamare «saggezza» il linguaggio che testimonia il destino, allora, certamente, l'accadimento della «saggezza» non è il tramonto dell'alienazione e il sopraggiungere del Giorno. Il linguaggio che testimonia il destino esprime la vera attesa del Giorno, il destino dell'attesa. Il mattino attende il Giorno.

Invece il «disagio», il «dolore», il «senso di mancanza», il «cercare il proprio riempimento», il «non saper individuare la strada», lo «sforzo» di coloro che «non vedono e non sanno e cercano disperatamente», la «situazione avvertita come intollerabile», che Perlini mette innanzi insieme a buona parte della cultura contemporanea, tutte queste espressioni indicano la coscienza che l'alienazione ha dell'attesa, descrivono l'angoscia del mortale dal punto di vista del mortale, cioè dal punto di vista dell'alienazione. Questa angoscia non è un dato immediato, ma è essa stessa il risultato dell'interpretazione in cui l'alienazione consiste. Nello sforzo di uscire dall'angoscia si esprime la stessa volontà di potenza che vuole dominare la terra.

Perlini crede mettendosi «dalla parte del dolore», di mettersi «dalla parte del più debole, di ciò che è più fragile e indifeso»; ma in verità si mette dalla parte della volontà di potenza, cioè della stessa evocazione del senso della forza e della violenza, che soffre, si addolora, si angoscia quando non ottiene ciò che vuole. Il dolore di cui l'alienazione ha coscienza è una volontà di potenza che una volontà di potenza più forte trattiene nell'impotenza. L'esistenza di questo dolore non è, in quanto tale, la vera alienazione: la vera alienazione, ossia ciò che nello sguardo del destino della verità appare come alienazione, negazione della verità – è la dimensione che si apre con l'accadimento

dell'esser mortale del mortale, e al cui interno è possibile sia la volontà di non soffrire, sia la volontà di far soffrire. Il sopraggiungere del Giorno è il tramonto di questa dimensione. Ma la vera attesa del Giorno non è la sofferenza degli uomini come essa appare agli occhi della Notte, ma è il mattino del Giorno, cioè il destino che la sentinella indica oltre i confini della Notte, ma che appare ovunque qualcosa appaia, e dunque appare anche presso gli abitatori della Notte, nel sottosuolo che li costituisce e che essi, a differenza della sentinella, non riescono a testimoniare.

Il mattino non è il Giorno. Che il Giorno accada (cioè sopraggiunga nell'apparire) rimane ancora una possibilità. Ma il Giorno è già da sempre, eterno. Nella sua pienezza, è la Gioia. Noi siamo la Gioia.[2](#)

Nota bibliografica

Senso e destino dell'Europa. Conferenza tenuta all'Università di Strasburgo il 13 febbraio 1973.

Tempo e alienazione. Riproduce, con alcuni ritocchi formali, il testo della comunicazione presentata al Convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici, Roma 1975.

Tramonto del marxismo. Pubblicato per la prima volta ne *Gli abitatori del tempo*.

Attualismo e «serietà» della storia. Comunicazione presentata alla «Settimana di studi gentiliani», Roma, maggio 1975.

Storia, ideologia e filosofia ermeneutica. Riproduce, con alcuni ritocchi formali, il testo della comunicazione presentata al Convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici, Roma 1973.

Evoluzione e ontologia greca. Comunicazione presentata al Seminario interdisciplinare su *l'Evoluzione* organizzato dall'Unesco, Venezia 1976. Pubblicato per la prima volta ne *Gli abitatori del tempo*.

L'impossibilità della fede. Riproduce, con alcuni ritocchi formali, il testo della comunicazione presentata al Convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici, Roma 1976.

La fede, il dubbio. Contributo alla raccolta di *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Milano, vol. II, 1975.

Cristianesimo, tradizione, rivoluzione. Riproduce, con alcuni ritocchi formali, la comunicazione presentata al XXVII Convegno del «Centro di studi filosofici» di Gallarate, 1972.

Poscritto. La prima parte, la prima e la terza sezione della seconda parte e la terza parte sono inedite. La seconda sezione della seconda parte è apparsa su «Spirali» (2, 1980). La quarta parte è apparsa su «Controcultura» (aprile/maggio, 1980).

*

prima edizione, Editore Armando 1978.

1

Cfr. Emanuele Severino, *La struttura originaria*, Brescia 1958; *Studi di filosofia della prassi*, Milano 1962; *Essenza del nichilismo*, Brescia 1972.

2

Cfr. Atti del Convegno su *Il Sacro*, indetto dal Centro internazionale di studi umanistici, Roma 1974, pp. 72-73.

3

Op. cit., ibidem.

4

E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit.

5

Op. cit., pp. 88-131.

1
Lucio Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Bari 1974, pp. 20-21.

2
Paolo Rossi, *Fra Arcadia e Apocalisse: note sull'irrazionalismo italiano degli anni sessanta*, in Giorgio Luti, Paolo Rossi, *Le idee e le lettere*, Milano 1976, p. 113.

3
Op. cit., p. 72.

4
Op. cit., p. 112.

5
L. Colletti, *Intervista ecc.*, cit., p. 112.

6
Op. cit., pp. 112-113.

7
Op. cit., p. 65.

8
Op. cit., p. 66.

9
I. Kant, *Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, Bari 1953; *Werke*, ed. Cassirer, Berlino 1912-1921, vol. II.

10
L. Colletti, *Intervista ecc.*, cit., p. 66.

11
Ibid.

12
Ibid.

13
Op. cit., p. 67.

14
Firenze 1932, vol. II, p. 205.

15
I. Kant, *Werke*, cit., pp. 209-210.

16
G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, Bari 1924, vol. I, p. 37.

17

Cfr. Gustavo Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, Milano 1971, vol. II, pp. 160 sgg., pp. 209 sgg., Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, Brescia 1972, pp. 132 sgg.

18

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari 1923, § 80.

19

Op. cit., § 81.

20

Op. cit., § 82, *Zusatz*.

21

Op. cit., § 81, *Zusatz*.

22

G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., vol. I, p. 39.

23

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ecc.*, cit., § 82, *Zusatz*.

24

G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., vol. I, p. 37.

25

Ibid.

26

Op. cit., p. 38.

27

Op. cit., pp. 37-38.

28

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ecc.*, cit., § 82, *Zusatz*.

29

G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., p. 16.

30

Op. cit., p. 30.

31

Op. cit., vol. II, cap. II, Nota 2a a L'Identità.

32

Op. cit., p. 35.

33

Op. cit., p. 74.

34

Op. cit., p. 71.

35

Ibid.

36

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ecc.*, cit., § 82, *Zusatz*.

37

G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., vol. II, p. 69.

38

Op. cit., p. 70.

39

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ecc.*, cit., § 577.

40

L. Colletti, *Intervista ecc.*, cit., p. 70.

41

G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., vol. II, p. 74.

42

Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit. Ma *Essenza del nichilismo* e ogni altro scritto successivo presuppongono *La struttura originaria*, Brescia 1958, e *Studi di filosofia della prassi*, Milano 1962 (ora presso Libreria «Vita e Pensiero», Milano).

43

L. Colletti, *Intervista ecc.*, cit., p. 81.

44

Op. cit., p. 76.

45

Op. cit., p. 86.

46

Op. cit., p. 113.

47

Op. cit., p. 37.

48

Op. cit., p. 113.

49

Op. cit., p. 40.

50

Op. cit., p. 41.

51

Op. cit., p. 112.

52

Op. cit., p. 41.

53

Ibid.

54

Op. cit., p. 108. Col che ci viene innanzi l'immagine di un Marx iperutopico – e comunque molto ingenuo – per il quale l'avvento della società comunista è la caduta di *tutte* le contraddizioni – appunto perché quell'avvento è la distruzione del luogo (il capitalismo) che tutte le contiene. Ma, a questo punto, Colletti fa dire a Marx qualcosa che non solo Marx si è ben guardato dal dire, ma che Colletti stesso (anche qui in contraddizione con se stesso) esclude si possa dire. Infatti, a p. 104 della sua *Intervista*, Colletti riconosce, giustamente, che per Marx la merce è una categoria «comune anche a tutte le società precapitalistiche» [*precapitalistiche!*]; a p. 105 afferma che «tutte le contraddizioni capitalistiche sono, per Marx, lo sviluppo della contraddizione interna alla merce», ma poi a p. 108 afferma che la contraddizione è «la caratteristica specifica del capitalismo non solo rispetto a tutte le altre forme di società, ma rispetto a tutti i fenomeni del cosmo». E dove mette Colletti la contraddizione *precapitalistica* della merce? – Ritornando un momento a quell'immagine inverosimile di un Marx convinto che, abbattuto il capitalismo ci si sarà liberati anche di tutte le contraddizioni, si tenga presente l'opposta immagine che scaturisce da un passo de *Il romanzo storico* di Lukács (un pensatore che ha sempre molto da insegnare). «La contraddittorietà dello sviluppo sociale, l'accentuarsi di queste contraddizioni fino al conflitto tragico, è un fatto *universale* della vita. *Questa contraddittorietà della vita non cessa neppure col superamento sociale dell'antagonismo di classe* ad opera della rivoluzione socialista vittoriosa» (Torino, 1975, p. 123, corsivo mio). (Il testo prosegue così: «Sarebbe una concezione superficiale e antidialettica della vita credere che nel socialismo vi sia solo la serenità noiosa di una soddisfazione senza problemi, senza lotte e senza conflitti. Va da sé che, in esso, i conflitti drammatici acquistano un aspetto del tutto nuovo, poiché col venir meno, nella società dell'antagonismo di classe e delle contraddizioni antagonistiche, la necessaria tragica rovina dell'eroe, per fare un esempio, non ha più la parte e l'importanza di una volta»). Ma è chiaro che la «contraddizione» di cui parla Lukács è la contraddizione hegeliana e non quell'alterazione semplificatrice che, nel discorso di Colletti, identifica l'unità degli opposti e la «opposizione logica».

55

K. Marx, *Storia delle teorie economiche (Teorie sul plusvalore)*, Torino 1958, p. 477 (citato da Colletti a p. 99 dell'*Intervista*).

56

K. Marx, *Il Capitale*, Roma 1954, I, 1, p. 127.

57

Op. cit., p. 128.

58

Ibid.

59

L. Colletti, *Intervista ecc.*, cit., p. 106.

60

Op. cit., p. 107.

61

Op. cit., p. 42.

62

Op. cit., p. 113.

63

K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma 1969, p. 102.

64

L. Colletti, *Intervista ecc.*, cit., p. 70.

65

Op. cit., p. 105.

66

Op. cit., p. 106.

67

Op. cit., p. 105.

68

Op. cit., p. 109.

69

Op. cit., p. 110.

70

Ibid.

71

Op. cit., p. 112.

72

Ibid.

73

Op. cit., p. 113.

74

Op. cit., pp. 20-21.

75

K. Marx, *Teorie sul plusvalore*, cit., vol. II, p. 558.

76

L. Colletti, *Intervista ecc.*, cit., p. 111.

77

K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze 1970, vol. II, p. 114.

78

«L'uomo si isola soltanto attraverso il processo storico. Originariamente egli si presenta come un essere *che appartiene alla specie umana, alla tribù, come un animale gregario*», *op. cit.*, p. 123.

79

Cfr. ad esempio, K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Torino 1970, p. 490.

80

L. Colletti, *Intervista ecc.*, cit., p. 110.

81

K. Marx, *Lineamenti fondamentali ecc.*, cit., vol. I, pp. 5-6.

82

Op. cit., p. 4.

83

K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, cit., vol. I, pp. 395-396; citata da Colletti a p. 109 dell' *Intervista*.

84

G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., vol. III, pp. 336, 338.

85

Op. cit., vol. I, p. 19,

86

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ecc.*, cit., §§ 80-82.

87

G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., vol. III, p. 348.

88

Op. cit., p. 349.

89

Op. cit., p. 352.

90

Ibid.

91

Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 425 sgg.

92

G.W. Hegel, *Enciclopedia ecc.*, cit., § 80.

93

Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., capp. XI, XII.

94

Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., cap. IV.

95

K. Marx, *Teorie sul plusvalore*, cit., p. 497.

96

K. Marx, *Storia delle teorie economiche*, cit., vol. I, p. 396, corsivo mio.

97

K. Marx, *Lineamenti fondamentali ecc.*, cit., vol. II, p. 133.

98

K. Marx, *Il Capitale*, cit., I, p. 128.

99

G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano 1971, XL.

100

K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 266.

101

Op. cit., p. 269.

102

Ibid.

103

Op. cit., p. 266.

104

Op. cit., p. 262.

105

Considerando la figura del «superamento dell'oggetto» quale appare

nel primo capoverso dell'ultimo capitolo della *Fenomenologia*, Marx ha mano sicura, perché egli espone ciò che nella *Fenomenologia* corrisponde ai luoghi canonici, nei testi hegeliani, della presentazione del metodo dialettico. L'«alienazione dell'autocoscienza» della *Fenomenologia* corrisponde, ad esempio, al «pensiero come intelletto» del § 80 dell' *Enciclopedia*: «in questa alienazione [l'autocoscienza] pone sé come oggetto» e questo porre sé come qualcosa di indipendente da sé è lo stesso «starsene» (*bleiben*) dell'intelletto alla determinazione «rigida» che, nel § 80, appare («vale per l'intelletto», *gilt ihm*) come «cosa che è e sussiste per sé». E come il «sopprimersi da sé» della determinazione finita del § 81 dell' *Enciclopedia* ha un aspetto negativo e uno positivo, così il passo della *Fenomenologia* riportato e commentato da Marx mette in risalto che «l'alienazione ha significato non solo negativo ma anche positivo». Inoltre, come nel *Zusatz* del § 81 «le determinazioni dell'intelletto» sono «un niente», così il testo della *Fenomenologia* parla della «nullità dell'oggetto». Infine, come nel § 82 dell' *Enciclopedia* l'unità degli opposti è la contraddizione dialettica come tolta («è ciò che vi ha di affermativo» nel togliersi della determinazione finita contraddicentesi – il risultato negativo essendo «il vuoto e astratto niente» in cui la determinazione si toglie in quanto rimane all'interno della prospettiva dell'intelletto), così nel testo della *Fenomenologia* l'«autogliersi» dell'oggetto ha un significato positivo perché l'autocoscienza «ha anche tolto e ripreso in se medesima quella alienazione e oggettività, essendo dunque presso di sé nel suo esser-altro come tale»; il pensiero, che come intelletto era presso il suo esser-altro (l'oggetto) e vi si chiudeva assumendolo come qualcosa di assolutamente altro da sé pensiero, ora toglie la separazione, vedendo, da un lato, la nullità dell'oggetto separato e, dall'altro lato, trovandosi presso di sé in ciò che si era posto come altro. L'esser presso di sé nel suo esser-altro come tale è l'unità del Sé e dell'altro, l'unità degli opposti, dove l'unità non è la cancellazione della loro distinzione, appunto perché, come si è richiamato sopra, l'oggetto è un «ente spirituale» in quanto esso è «la totalità delle proprie determinazioni», sì che il pensiero, essendo presso di sé nell'altro conserva la totalità delle determinazioni dell'altro. Marx parla appunto di «appropriazione dell'ente oggettivo mediante la soppressione della sua alienazione» (pp. 272-273). La nullità dell'oggetto, dunque, è la nullità della determinazione non in quanto determinazione, ma in quanto essa vale per l'intelletto come qualcosa di indipendente dal pensiero, cioè come «oggettività». Questo è il significato del passo hegeliano riportato da Marx e Marx mostra di aver pienamente colto questo significato. Nulla di peregrino, comunque.

K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 262.

107

Op. cit., p. 266.

108

Op. cit., p. 264.

109

Op. cit., p. 266.

110

Op. cit., p. 270.

111

Op. cit., p. 266.

112

Op. cit., p. 268.

113

Op. cit., pp. 266-268.

114

Op. cit., p. 268.

115

L. Colletti, *Intervista ecc.*, cit., p. 70 – Colletti crede di trovare in un passo della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* la conferma del suo mondo fatto di determinazioni separate e affette da una «reciproca repulsione alla relazione»: là dove Marx afferma che «estremi reali non possono mediarsi fra loro, proprio perché sono reali estremi. Ma neanche abbisognano di alcuna mediazione, ché sono di opposta natura. Non hanno niente di comune l'uno con l'altro, non si richiedono l'un l'altro, non si integrano l'un l'altro. L'uno non ha nel suo seno brama, bisogno, anticipazione dell'altro» (*op. cit.*, p. 102). Il concetto di questa contrarietà di opposti incomponibili, secondo Colletti, Marx avrebbe potuto riceverlo dalla teoria aristotelica dei contrari, anche se «il fatto certo» è che il padre moderno della teoria dell'opposizione reale è Kant, soprattutto nel già menzionato *Versuch*. Temo che nessuno di questi due riferimenti vada bene. Nell'«opposizione reale» kantiana (ad esempio, due forze eguali che agiscono sullo stesso corpo in direzione contraria) i due opposti sono «entrambi positivi», mentre per Aristotele dei due contrari uno è «privazione dell'altro» (πάσα γὰρ ἐναντίωσις ἔχει στέρησιν θαυρού τῶν ἐναντίων Met. 1055 b 18 - 19, anche se questa privazione non è isolata dalla sostanza che ne è affetta); non solo, ma per Aristotele, se è vero che alla stessa cosa non possono inerire *sub eodem* i contrari, è anche vero che il «concetto» è l'*unità dei contrari*, e cioè che *lo stesso*

conceito (ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτός) mostra (δηλοῖ) e il contrario positivo (πρᾶγμα) e il contrario che è la privazione di questo (καὶ τὴν στέρησιν), *ibid.* 1046 b 8-9. Tommaso commenta, in relazione a un passo parallelo: *Esse autem unius contrarii tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis iuvatur* (*In duod. lib. metaph. Arist Exp.* 1045). E, visto che Colletti fa risalire a Platone la negazione del p.d.n.c., vorrei ricordargli almeno quelle pagine del *Fedone* in cui si sostiene che quando a un contrario (ἐναντίον) che «è in noi» (ἐν ἡμῖν) – per esempio la grandezza – «si avvicina» il suo contrario (la piccolezza), «allora una delle due o [quel primo contrario] fugge e cede il posto» (ἢ φεύγειν καὶ ὑπερχωρεῖν) «oppure perisce» (ἢ...ἀπολωλέναι); «ma di restar fermo al suo posto [ὑπομεῖναν] e ricevere [καὶ δεξάμενον]» il proprio contrario, questo assolutamente esso «non vuole» (οὐκ ἐθέλειν), 102 d-e. Che è un'esplícita formulazione del p.n.d.c.

Per quanto riguarda Marx, si può veramente dire che la pianta «non ha nel suo seno brama, bisogno, anticipazione» del sole? Se le forze opposte ed eguali sono reciprocamente indifferenti, non dovrebbero esserlo a maggior ragione il sole e la pianta? Il passo della *Critica della dialettica hegeliana* non è forse in contrasto col passo della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e col concetto kantiano di «opposizione reale»? Ma, poi, è proprio sicuro Colletti che «gli estremi reali» di questo secondo testo marxiano corrispondano agli opposti reali, «entrambi positivi» di cui parla Kant? In quella pagina di questo secondo testo Marx dice molto chiaramente che «veri reali estremi» non sono «polo nord e polo sud», «sesso maschile e sesso femminile» (che Colletti potrebbe pensare di considerare come coppie di opposti reali – sebbene per Marx «la loro essenza è identica» e cioè sono «opposte determinazioni di una essenza», ognuna delle quali, come «concetto preso astrattamente», «ha significato non in quanto indipendente, bensì come un'astrazione»): «veri reali estremi», che nel loro seno non hanno brama e bisogno dell'altro sono, dichiara Marx il polo e il non-polo, il genere umano e l'inumano, dove il secondo estremo, lungi dal presentarsi con le caratteristiche che lo rendono positivo come il primo, è posto come *la semplice negazione* del primo, come qualcosa cioè che non torna nei conti di Colletti.

116

K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 268.

117

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ecc.*, cit., vol. II, p. 298.

118

La sequenza di tre proposizioni che seguono la proposizione ora commentata («Per questo terzo oggetto...») è un pleonasma, perché

l'oggettività dell'ente è già guadagnata (nelle intenzioni) con la proposizione che precede questa sequenza, e la terza proposizione di questa sequenza «Ma un ente non oggettivo è un ente irreali ecc.») si serve della già *conseguita* affermazione dell'irrealità del non oggettivo per escludere il contenuto della prima proposizione della sequenza («Un ente che non è oggetto ecc.»).

119

G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXV.

120

Ibid.

121

Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 260-261.

122

K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 262.

123

G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., vol. II, p. 74.

124

Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 225-298.

125

Op. cit., pp. 14 sgg.

126

G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., vol. I, p. 136.

127

Aristotele, *Phys.* 191 b 26.

128

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ecc.*, cit., vol. I, p. 204, vol. II.

129

G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., vol. II, p. 70.

130

Op. cit., p. 73.

131

Op. cit., p. 70.

132

Ibid.

133

Op. cit., pp. 70-71.

134

Op. cit., p. 70.

135

Op. cit., p. 71.

136

G.W.F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., vol. I, p. 311.

137

Anche Hegel, come Aristotele, maschera la persuasione che l'ente sia niente con la difesa della non nientità dell'ente: «non è indifferente che questo o quello [cioè un ente determinato] sia o non sia» (*Logica*, I, p. 80). L'apparenza che Hegel abbia negato il p.d.n.c. non è cioè un trasparire dell'inconscio essenziale del pensiero hegeliano. Tutto concorre, in Hegel come in Aristotele, per occultare questo inconscio. Tuttavia Hegel non ha fatto molto per dissipare i malintesi che ancor oggi fanno apparire la dialettica come una forma estrema di irrazionalismo. Lo conferma il modo in cui Hegel si serve di Aristotele come fonte del pensiero eracliteo. «Per ciò che riguarda il principio generale, questo spirito audace secondo Aristotele (*Metaph.* IV, 3 e 7) per primo enunciò la profonda frase che “l'essere e il non essere sono la stessa cosa”; tutto è, e anche non è». Ora, è noto che proprio nei passi della *Metafisica* citati da Hegel, Aristotele nomina Eraclito come colui che «secondo alcuni» avrebbe negato la βεβαιότητι ἀρχή, consistente appunto nell'affermazione dell'impossibilità che «lo stesso sia e non sia». Che Hegel si serva, per approvare Eraclito, proprio dei luoghi in cui Aristotele, affermando il p.d.n.c., si contrappone ad Eraclito, non serve certo a chiarire che Hegel non si trova in disaccordo con Aristotele sostenitore della determinatezza dell'ente (cioè di quell'«identità di ogni cosa [che] consiste nell'esser l'altro dell'altro»), ma con l'incapacità di Aristotele ad avvertire che in Eraclito questa determinatezza è potentemente difesa. Resta qui, non discusso, un problema che appartiene alla questione fondamentale: Eraclito è riconducibile a ciò che ne pensa Hegel o Aristotele? È il pensiero di Parmenide riconducibile a ciò che la filosofia occidentale pensa dell'«eleatismo»? Quando gli interpreti dell'eleatismo rivelano che in esso la negazione del divenire avviene in base al p.d.n.c., non possono rendersi conto che nel pensiero di Parmenide affiora quel senso dell'opposizione dell'ente al niente che costringe a porre il p.d.n.c. come una delle forme fondamentali del nichilismo.

138

G.W.F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., vol. I, p. 314.

139

G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., vol. II, p. 70.

140

G.W.F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., vol. I, p. 293.

141

Op. cit., p. 307.

142

Op. cit., p. 291.

143

Op. cit., p. 293.

144

G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, cit., vol. II, p. 70.

145

G. Luti, P. Rossi, *Le idee e le lettere*, cit., p. 79.

146

Op. cit., pp. 106-107.

147

Op. cit., p. 107.

148

Op. cit., p. 108.

149

Op. cit., p. 99.

150

K. Marx, *Il Capitale*, cit., I, 1, pp. 92-93 (in nota).

151

G. Luti, P. Rossi, *Le idee e le lettere*, cit., p. 113.

152

Gli «irrazionalisti», arcadi o apocalittici, che per Rossi meritano di essere esplicitamente menzionati nel testo sono G. Sermonti, E. Zolla, il sottoscritto, A. Del Noce (ma questi due ultimi, Rossi concede, «ad un livello filosofico assai più consistente e che è assai lontano dalla snobistica eleganza di Zolla e dall'approssimativo semplicismo di Sermonti»), J. Evola, P. P. Pasolini, e, per cenni, U. Eco, E. Sanguineti e E. Morante. Enzo Paci è «irrazionalista», ma il suo nome vien relegato in nota, insieme a una folla di altri nomi più o meno oscuri (ed è davvero strano che sia proprio io a rammaricarmi del fatto che un allievo di Banfi, qual è Rossi, tratti in questo modo Paci, che degli allievi di Banfi è stato, insieme a G. Preti, il migliore). Anche Semerari, che pure è politicamente vicino a Rossi, compare solo nelle note. Ma Semerari ha sbagliato mossa: ha fatto capire che Rossi non ha letto Marx: non poteva fargli un favore più grosso (lo stesso che gli

ho fatto io poco sopra); mentre lui, Semerari, che ancora legge Marx, si è messo automaticamente al di fuori del filo della corrente. Né Rossi tralascia di ricordare ad Asor Rosa di essere (stato) anche lui irrazionalista. – G. Luti, invece, considera gli «irrazionalisti» in campo più propriamente letterario, con uno scritto efficace e lineare che, insieme a quello di Rossi, forma il testo di *Le idee e le lettere*. E qui vengono fuori i nomi di Vittorini e dei collaboratori de «Il Politecnico», di «Officina», di «Menabò», de «Il Verri» (tra i quali Pasolini, Sanguineti, Guglielmi, Pagliarani, Volponi, e poi Eco, Anceschi, Dorfles). Insomma, «irrazionalista» è la cultura letteraria della sinistra non ufficiale.

153

Comunque, a nessuno dei miei critici – molti dei quali hanno consuetudine col senso concreto e rigoroso del filosofare – è mai venuto in mente di qualificare come «irrazionalismo» i miei scritti, e anche la Chiesa cattolica (che per Rossi è un modello di razionalismo) dichiarando la loro radicale incompatibilità con la rivelazione cristiana, ha creduto di vedere il motivo fondamentale della scissione non già in un loro «irrazionalismo», ma, all'opposto, nel loro «iperrazionalismo». C. Fabro avrebbe qualcosa in proposito da far comprendere a Rossi.

154

Ma Rossi non si trova a suo agio nemmeno col proprio argomentare, perché dopo essersi proposto «l'intervento e la presa di posizione» rispetto agli irrazionalisti, riduce tutto il proprio apparato teorico – che dovrebbe poi mostrare che cos'è il razionalismo – alla riflessione giudiziosa (ripetuta più volte) che la storia non è tutta da buttar via, ma c'è in essa una «eredità da raccogliere» (pp. 70, 86, 107). La stessa riflessione giudiziosa mi rivolge P. Prini, invitandomi a considerare il ricco «patrimonio» degli ultimi quattro secoli e aggiungendo che «se non si vuole far perdere ogni credibilità al discorso del filosofo nella cultura contemporanea, bisogna smetterla di parlare imperterriti del “nullismo”» della nostra civiltà (*Tradizione e rivoluzione*, «Atti del XXVII Convegno del centro di studi filosofici tra professori universitari», Brescia 1973, p. 303). Ho il massimo rispetto per il bisogno che Prini sente di rendere credibile quello che scrive; anche se il pensiero autentico non tenta di rendersi credibile, ma accompagna al tramonto le credenze presso cui lo si vorrebbe accreditare. Comunque Prini ha ragione a ricordarmi «quella virtù del filosofo che Nietzsche chiamava sobrietà intellettuale» (anche se egli sorvola sulla circostanza che la «sobrietà» di un Nietzsche non è certo quella di chi banchetta con le «eredità» e i «patrimoni»): ha ragione, perché anche lui dimostra un'incontaminata sobrietà nel prendere in considerazione

quelle «argomentazioni» che nei miei scritti consentono di parlare del «nullismo» dell'Occidente. Anche se poi molti di questi miei critici trascurano quel trattato fondamentale dei miei scritti, per il quale l'alienazione dell'Occidente *non è un puro negativo*, ma è il *contrasto* tra la verità e l'alienazione della verità, e la verità è insieme il luogo dove questo contrasto si manifesta (Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 225-298).

155

P. Rossi, *Francesco Bacone*, Torino 1974, p. XVIII.

156

Op. cit., p. XXVII.

157

G. Luti, P. Rossi, *Le idee e le lettere*, cit., p. 88.

158

Nella sua recensione a questo saggio di Rossi, intitolata *Professore la rimando ad ottobre* (il professore è Rossi) e pubblicata sul settimanale «Tempo» (3.X.'76), R. Luperini, spiegando perché questa fatica di Rossi gli «sembra inutile e profondamente diseducativa», scrive che il «Rossi non esita a mettere in un unico calderone pensatori cattolici e tradizionalisti come Del Noce e pensatori dialettici come Marcuse, Severino e Perlini, Evola e Pasolini, gli scrittori della neoavanguardia e via ammucchiando». A parte la qualifica di «dialettico» attribuitami, l'osservazione è del tutto pertinente. Ma ci pensa un collaboratore zelante di «Rinascita» a rimettere le cose a posto: «Zolla, Del Noce, Severino e altri (con J. Evola...) hanno dato il loro onesto contributo alla continuità patria della cultura reazionaria» (10.XII.'76, pp. 30-31). Chi bene semina meglio raccoglie: Rossi mi mette nel mazzo degli irrazionalisti, questo signore di «Rinascita» addirittura in quello dei reazionari. In una mia «lettera» a «Rinascita» (11.II.'77) osservavo che se con il termine «reazionario» si intende quanto è sostenuto nei miei scritti, non avevo alcuna difficoltà ad essere reazionario e anzi auguravo cordialmente al mio critico, di nome Lunetta, la capacità di diventarlo. Ché se invece egli faceva un uso più comune di tale termine, avvertivo che non è buon costume scientifico giudicare quello che non si conosce, o giudicarlo solo perché, *en homme des lettres*, si è letto un libro di Paolo Rossi che afferma l'irrazionalismo dei miei scritti dopo aver isolato con poca grazia alcune frasi dal contesto che le rende significanti. Sì che l'idea di mettermi tra i reazionati è «indotta» (con la o chiusa e con la o aperta). Nella sua risposta («Rinascita», 11.II.'77), dopo aver «confessato» di non essere «informato» del contenuto dei miei scritti, il Lunetta continua però ad avere la pretesa di giudicarli e non prova alcun disagio a rivendicare

«il diritto di definire – con Paolo Rossi – reazionari e irrazionalisti tutti coloro che semplicemente rifiutano la scienza in quanto tale». Ma chi gli ha detto che io sono uno di costoro? Paolo Rossi, perbacco! Se Rossi scrivesse che io sono una nuvola, il Lunetta risponderebbe alle mie lettere tenendo l'ombrello aperto. Ma egli deve aver avvertito l'insostenibilità della pretesa di giudicare ciò che si ignora e questo lo ha indotto a riportare «tra virgolette» una decina di passi di un mio libro. Sfortunatamente si trovano tutti riportati a pagina 86 e 87 del libro di Rossi (compresi i puntini di sospensione quando il passo non è citato per intero). Dopodiché egli conclude trionfalmente che «in base alla sua personale valutazione dei documenti» «quella di Severino, oggi, è – come dimostrano abbondantemente i passi tra virgolette – filosofia irrazionalistica e reazionaria». Scherzo per scherzo, guardi il Lunetta che cosa succede applicando a un noto scrittore dell'ottocento il suo modo di procedere – quello cioè dove «i passi tra virgolette» «dimostrano abbondantemente» una tesi, naturalmente «in base alla personale valutazione dei documenti». Questo noto scrittore afferma innanzitutto che «il peccato originale fa sentire dappertutto i suoi effetti» e che quindi «le nostre sofferenze vengono non solo dai vivi, ma anche dai morti». E poiché dal peccato originale si generano i «mostri», il nostro autore ci mette in guardia: «Noi ci tiriamo la cappa di nebbia giù sugli occhi e le orecchie, per poter negare l'esistenza dei mostri», anche se la nostra società «già dalla sua prima infanzia ha preso Plutone per i capelli e lo va traendo fuori dalle viscere della terra». Ma, in effetti, con questa estrazione, nella nostra esistenza «subentra un mostro meccanico, che riempie del suo corpo interi edifici... e la cui forza demoniaca, dapprima nascosta dal movimento quasi solennemente misurato delle sue membra gigantesche [una delle quali «è di tal peso che lo stesso Thor non potrebbe brandirla»], esplode poi nella folle e febbrile danza turbinosa dei suoi innumerevoli organi», «dove si macellavano fanciulli interi per averne solo le dita delicate». Il Lunetta, dopo aver ricopiato i miei passi osserva trattarsi di una «mitologia» ritrovabile già duemila anni fa in «Giovanni di Patmos». Veda lui se non è il caso di convenire che i passi da me qui riportati «tra virgolette», adottando il suo modo di procedere (che è poi quello del saggio di Rossi), «dimostrano abbondantemente» e «in base a una personale valutazione dei documenti», oltre che una mitologia ancor più primitiva e ossessionata dai «mostri», anche una mitologia di cattivo gusto. Non so se il Lunetta si sia mai imbattuto in questi passi. Sono tutti del *Capitale* di Marx (Ed. Riuniti, 1970, rispettiv. 1,3, p. 38; I,1, p. 17; *ibid.*; I,1, p. 147; I,2, p. 83; I,2, p. 87; I,1, p. 320).

160

Questa conversazione radiofonica di Verra rientrava in un ciclo da lui tenuto sul nichilismo nel pensiero contemporaneo, che Rossi considera opportunamente «un quadro breve ma molto lucido» (*Le idee e le lettere*, cit., p. 113 – comunque per Verra la posizione di *Essenza del nichilismo* «si distingue nettamente da quelle di Nietzsche e Heidegger»). Pubblicando il ciclo su «Terzoprogramma» '73, Verra non ha incluso quella sua conversazione. La lettura della quale era stata probabilmente determinata da un attimo di pentimento per il fatto che in un altro ciclo di trasmissioni, sempre tenute da Verra e dedicato all'autopresentazione dei filosofi italiani del secondo dopoguerra, egli, dovendo decretare quali fossero i filosofi italiani, aveva deciso per certi suoi motivi, di farli sparire dal novero, in compagnia di Calogero, Colletti, Del Noce, Eco, Geymonat, Somenzi e altri che non si sa che cos'abbiano di meno di un buon gruppo di prescelti. Questi ultimi, peraltro, con la lodevole eccezione di P. Rossi – Pietro, non Paolo – e di A. Santucci, mostrano accuratamente, nelle loro autopresentazioni, di non conoscersi tra di loro. E anche con l'eccezione, anomala ma altrettanto lodevole, di C. Fabro che dichiara con tutta franchezza «di avere prestato scarso interesse alla filosofia italiana ufficiale: cascami di positivismo e di idealismo, per lo più seguaci di Ardigò, Croce, Gentile, un fenomeno di dissoluzione in cui è finita anche la cosiddetta scuola neoclassica della Cattolica di Milano avvicinatasi a Gentile e sfociata ora nel nichilismo di Emanuele Severino» – che, pur sentendosi affibbiare un po' stranamente la qualifica di nichilista in cui egli suole invece raccogliere tutti gli altri, non si trova poi in cattiva compagnia; anche perché Fabro aggiunge subito dopo di aver trovato «una delusione non meno profonda al contatto con la 'Kierkegaard-Renaissance' di Bart-Jaspers-Heidegger» («Terzoprogramma» '72).

161

G. Luti, P. Rossi, *Le idee e le lettere*, cit., p. 83.

162

Op. cit., p. 86.

163

A Masullo, *La filosofia cattolica nell'Italia democratica*, «Critica Marxista», n. 5-6, pp. 175 sgg.

164

Art. cit., p. 233.

165

Art. cit., p. 249.

166

Cfr. avanti.

167

A. Masullo, *La filosofia cattolica ecc.*, cit., p. 236.

168

Art. cit., *ibid.*

169

Art. cit., p. 237.

*

Cfr. *Destino delle necessità*. κατὰ χρεών.

170

Ibid.

171

Ibid.

172

«Rinascita», n. 31, 1977, p. 25.

1
G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. IV, 18.

2
G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, parte I, cap. IV, 8.

3
Op. cit., parte III, cap. V, 6.

4
G. Gentile, *Teoria generale ecc.*, cit., cap. I, 3.

5
Ibid.

6
Op. cit., cap. IV, 13.

7
Op. cit., cap. IV, 10.

8
Op. cit., cap. III, 3.

9
G. Gentile, *Logica*, parte I, cap. IV, 3.

10
U. Spirito, *Il problematicismo*, p. 78.

11
Op. cit., p. 45.

12
Op. cit., pp. 48-49.

13
C. Lévi-Strauss *Il pensiero selvaggio*, cap. VIII.

14
Cfr. Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, Brescia 1972.

1
Ermeneutica della secolarizzazione, Atti del Convegno indetto dal Centro internaz. di studi umanistici, Roma 1976, pp. 17 sgg.

2
Ibid.

3
Agostino di Ipbona, *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. II, p. 197.

4
Op. cit., *ibid.*, p. 199.

5
Op. cit., II, p. 196.

6
Op. cit., *ibid.*, p. 196.

7
Ibid., p. 195.

8
Ibid., p. 196.

9
Ibid., p. 196.

10
Ibid., p. 198.

11
Ibid., p. 199.

12
Ibid., p. 199.

13
Ibid., p. 195.

14
Ibid., p. 199.

15
E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Milano 1962, pp. 63-115.

16
G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, Milano 1971, vol. II, p. 202.

17
G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, Milano 1952, pp. 91-92.

18

Cfr. E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, VIII, in *Essenza del nichilismo*, Brescia 1972.

19

G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, cit., vol. I, p. 124.

20

Op. cit., vol. I, *ibid.*

21

Op. cit., vol. I, p. 139.

22

Cfr. E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, VIII, in *Essenza del nichilismo*, cit.

23

Tradizione e rivoluzione, Atti del XXVII Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate, Brescia 1973.

24

H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna, trad. it., p. 159.

1

Il rilievo è presente, oltre che nel luogo citato da Arata (*Essenza del nichilismo*, Brescia, 1972, p. 90), anche in *Risposta ai critici*, ora in *Essenza del nichilismo* (cfr. specialmente pp. 349 e sgg.) – uno scritto, questo, che inviterei Bontadini, se me lo consente, a rileggere; la disattenzione della sua prima lettura essendo confermata anche da fatti di importanza subordinata, come ad esempio, il rimprovero, che egli mi ha rivolto (in *Fuochi incrociati sopra la Chiesa*, in «Giornale critico della filosofia italiana», n. 1, 1973, pp. 127), di aver omesso nella citazione di un suo passo, qualcosa che per lui è molto importante (quelle sei parole di cui parlo a pagina 219 di questo libro), ma che con più attenzione egli avrebbe trovato convenientemente riportato nella nota 11 della prima edizione di *Risposta ai critici* («Rivista di filosofia neo-scolastica», 1968, IV-V, p. 353) e nella nota 9 di pagina 345 di *Essenza del nichilismo*.

2

Per il senso concreto di questa affermazione, cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, cap. XVI.

Table of Contents

Copertina

Trama

Biografia

Frontespizio

Copyright

Gli abitatori del tempo

Avvertenza

Nota introduttiva

Capitolo primo - Struttura della storia dell'Occidente e oltrepassamento della critica alienata dell'alienazione

1. Senso e destino dell'Europa

2. Tempo e alienazione

Capitolo secondo - Tramonto del marxismo

1. Il metodo dialettico hegeliano e il marxismo

2. Il capitalismo come contraddizione dialettica e il fallimento dell'epistème marxista

3. Capitalismo e intelletto astratto

4. Critica del concetto marxiano dell'oggettività

5. L'essenza del nichilismo come struttura inconscia della dialettica hegeliana

6. Risposta semiseria e passaggio alla forma generale della «Götterdämmerung»

Capitolo terzo - Götterdämmerung (Tre variazioni)

1. Attualismo e «serietà» della storia

2. Storia, ideologia e filosofia ermeneutica

3. Evoluzione e ontologia greca

Capitolo quarto - Nichilismo e fede

1. L'impossibilità della fede

2. La fede, il dubbio

3. Cristianesimo, tradizione e rivoluzione

Capitolo quinto - Poscritto

Nota bibliografica